

Десять эссе о сионизме и иудаизме

Ахад Хаам

TEN ESSAYS
on
ZIONISM AND JUDAISM

BY
ACHAD HA-AM

TRANSLATED FROM THE HEBREW BY
LEON SIMON
Author of *Studies in Jewish Nationalism*

LONDON
GEORGE ROUTLEDGE & SONS, LTD.
BROADWAY HOUSE, 68-74, CARTER LANE, E.C.

1922

Электронная книга проекта "Гутенберг", состоящая из десяти эссе о сионизме и иудаизме

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Десять эссе о сионизме и иудаизме

Автор: Ахад Хаам

Переводчик: Леон Симон

Дата выхода: 20 марта 2022 г. [Электронная книга № 67667]
Последнее обновление: 18 октября 2024 г.

Язык: Английский

Оригинальная публикация: Великобритания: George Routledge & Sons, 1922

Авторы: Ричард Халс, Дэвид Кинг и команда онлайн-корректоров по адресу <https://www.pgdp.net>. (Этот файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных Интернет-архивом / Американскими библиотеками.)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ГУТЕНБЕРГА "ДЕСЯТЬ ЭССЕ О СИОНИЗМЕ И ИУДАИЗМЕ" ***

ДЕСЯТЬ ЭССЕ О СИОНИЗМЕ И ИУДАИЗМЕ

Напечатано в Великобритании издательством St. Stephen's Printing Works, Бристоль, Англия.

ДЕСЯТЬ ЭССЕ О СИОНИЗМЕ И ИУДАИЗМЕ

АВТОР: АЧАД ХА-АМ

ПЕРЕВОД С ИВРИТА ЛЕОНА СИМОНА

Автор Исследований еврейского национализма

ЛОНДОН

GEORGE ROUTLEDGE & SONS, LTD.

БРОДВЕЙСКИЙ ДОМ, 68-74, КАРТЕР-ЛЕЙН, Округ КОЛУМБИЯ

1922

Содержание

Введение переводчика vii

Неправильный путь (1889) 1

Первый сионистский конгресс (1897) 25

Еврейское государство и еврейская проблема (1897) 32

Пинскер и политический сионизм (1902) 56

Время пришло (1906) 91

“Когда придет мессия” (1907) 114

Духовный центр (1907) 120

Итог (1912) 130

Верховенство разума (1904) 162

Иудаизм и Евангелия (1910) 223

Индекс 254

ВВЕДЕНИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Настоящий том переводов с иврита Ахад Ха-Ама^[1] отличается по характеру от тома *Избранных эссе*, опубликованного в 1912 году Еврейским издательским обществом Америки. Предыдущая подборка была ограничена, по прямому желанию издательского сообщества, очерками, касающимися более широких аспектов иудаизма и еврейской мысли; очерки более полемического характера, в которых автор определил свое отношение к современному еврейскому национальному движению, были намеренно опущены. Из десяти других эссе, включенных в настоящую подборку, только два относятся к первой категории, и они были размещены вне хронологического порядка в конце. Все остальные восемь эссе посвящены тому или иному аспекту сионизма, и они образуют серию, которая позволит английскому читателю, интересующемуся сионистским движением, следить за его историей под руководством человека, который одновременно является одним из его самых стойких столпов и его самых беспощадных критиков. Первая^[2] из восьми, которые также являются первым эссе, написанным Ахадом Ха—Амом, относится к ранним годам еврейского национального движения, когда сионистская организация еще не родилась, а само название “сионизм” еще не было придумано. Последнее из восьми — и самое последнее из эссе Ахада Ха-Ама, поскольку война

и плохое состояние здоровья заставили его молчать в последние годы, — описывает его впечатления от практических результатов, достигнутых сионизмом в Палестине до 1911 года.

Поскольку предыстория этих очерков по большей части незнакома английским читателям, будет уместно дать здесь краткий обзор этапов, через которые прошло сионистское движение, в той мере, в какой это необходимо для правильного понимания критических замечаний и намеков в самих очерках.

Первая организованная форма сионизма сформировалась в России под давлением погромов 1880-81 годов. Эти погромы, последовавшие за периодом, в течение которого российское правительство, казалось, искренне работало над освобождением евреев, и за которыми последовал целый свод ограничительных законодательных актов, известных как Майские законы, с новой силой пробудили национальные чувства, которые дремали, но не умерли в русском гетто. Они показали *злогалута* — изгнание, жизнь за пределами Палестины — во всей их отвратительности и обратили умы людей к активному осуществлению того побега из *галута*, о котором на протяжении многих веков евреи только молились. "*Чиббат Цион*" ("Любовь к Сиону") стало организованным движением, и по всей России группы "*Ховеве цион*" ("Любители Сиона") начали работать над поселением евреев на земле Палестины. Во главе движения стоял доктор Лео Пинскер, который в своей брошюре "*Автоэмансипация*" изложил амбициозную схему массовой *эмиграции* евреев на некую территорию (не обязательно Палестину), где они могли бы быть сами себе хозяевами. Его предложение не нашло отклика среди эмансипированных западных евреев, которым оно было адресовано; и поскольку его реализация была явно не по силам угнетенным и преследуемым русским евреям, его автор обратился к *Хиббат-Сиону* как к единственному доступному ему средству работы по национальному возрождению еврейства. Вскоре события показали, что *Чиббат Сион* пока еще не смог достичь столь масштабной цели. Трудности на пути расселения евреев на земле Палестины были огромными, а ресурсы *Ховеве Цион* были крайне ограничены. Национальное чувство не было достаточно живо в еврейских массах, чтобы побудить большое число из них отважиться на тяготы и лишения жизни в Палестине ради национального идеала. Любой еврей, чьей главной целью было спастись от погромов и майских законов и улучшить свое личное положение, естественно, предпочел бы какую-нибудь страну, подобную Соединенным Штатам, где экономическая жизнь уже была развита. *Ховеве Цион* довольно неразумно пытался сделать Палестину привлекательной для менее идеалистически настроенных людей, преувеличивая возможности индивидуального саморазвития, которые она предоставляла. Естественным результатом стало разочарование; и палестинские сельскохозяйственные поселения (или колонии, как их обычно называют) полностью исчезли бы, если бы не щедрая помощь барона Эдмона де Ротшильда из Парижа. Благодаря ему первые колонии выстояли и после многих превратностей встали на путь к независимости. Но в целом колонизационное движение оставалось небольшим и бедным, и любые надежды, которые можно было питать на то, что оно приведет хотя бы к началу решения материальной проблемы *галута*, были развеяны на ранней стадии. Между тем, однако, "*Ховеве Цион*" внес свой вклад в национальную работу первостепенной важности, помогая заложить основы возрождения иврита, особенно в Палестине — событие, которое, хотя и не имело ничего общего с решением какой-либо материальной проблемы, в значительной степени было связано со стимулированием того национального чувства, которое является единственно возможной основой национального движения в отличие от чисто филантропического или экономического движения.

В 1895 году, когда работа по колонизации шла на спад, еврейский мир был поражен появлением *Der Judenstaat*, брошюры, в которой блестящий венский журналист и драматург доктор Теодор Герцль выступал за создание автономного еврейского государства на какой-нибудь подходящей территории (не обязательно Палестина) в качестве решения еврейской проблемы. План Герцля был (бессознательно) более или менее воспроизведением плана Пинскера; но его постигла иная судьба, в значительной степени, без сомнения, благодаря тихому росту национального чувства, которое было вызвано в последующие годы пробуждением — хотя и без особой цели с чисто практической точки зрения - еврейского интереса к Палестине. В то время как западные евреи по большей части были так же глухи к призыву Герцля, как и к призыву Пинскера, многие из *Ховеве Цион* нашли в его брошюре новое вдохновение, и их давление побудило его самого взяться за практическую реализацию плана, осуществление которого он намеревался предоставить другим. Результатом стала сионистская организация, которая была основана на первом сионистском конгрессе в Базеле в 1897 году. Эта организация, хотя большая часть ее сторонников была набрана из рядов *Ховеве Цион*, отражала мировоззрение и идеи Герцля и его горстки друзей и сторонников с Запада. Больше не должно было быть пустой траты времени и сил на “мелкую колонизацию”. Вместо этого должна была возникнуть политическая организация еврейства с большим Национальным фондом, которая в первую очередь выкупила бы Палестину у турок по Хартии, гарантированной европейскими державами, а затем приступила бы к расселению в Палестине всех тех евреев, которые не могли быть счастливы там, где они были. Эта прекрасная мечта на какое-то время пробудила в еврейских массах своего рода мессианский пыл; она была намного заманчивее, чем суровая реальность, с которой пришлось столкнуться *Ховеве Сиону*. Но через несколько лет наступило неизбежное пробуждение. Реальность оставалась реальностью, а Хартия - далеким видением. Герцль безвременно скончался в 1904 году, и вместе с ним и его замечательной личностью ушла единственная сила, которая могла заставить мир грез на время казаться реальным. Он действительно получил от британского правительства предложение выделить территорию в Восточной Африке (обычно, хотя и неправильно, расположенную в Уганде) для квазиавтономного поселения евреев; но этот триумф сионистской организации лишь подчеркнул существенное различие, до сих пор более или менее успешно скрывавшееся на заднем плане, между главой Организации и ее организмом. *Ховеве Цион*, как бы они ни ошибались, пытаясь продвинуть колонизацию Палестины, апеллируя к личным интересам, в любом случае оставались достаточно националистическими, чтобы чувствовать, что национальное еврейское поселение ни при каких обстоятельствах не может иметь другого дома, кроме Палестины. Они позаботились о том, чтобы сионистская организация включила в свою программу Палестину, и никакую другую страну. Теперь, когда они обнаружили, что их доверенный и любимый лидер пытается увести их в Восточную Африку — хотя он торжественно заявлял, что Восточная Африка была задумана лишь как временное убежище, *Нахтасыл*, а настоящей целью оставалась Палестина, — они почувствовали, что их предали. Огромное влияние Герцля предотвратило на конгрессе 1903 года прямой отказ от предложения британского правительства: была назначена комиссия для изучения предложенной территории. Но когда в 1905 году собрался следующий конгресс, Герцля уже не было, и противники Восточной Африки — *Сионе-сион*, “сион-сионисты”, как их называли, — одержали верх. Конечно, последовала бурная реакция: массы отвернулись от сионизма теперь, когда он больше не давал им надежды на убежище от преследований и нищеты, и некоторые представители партии меньшинства основали новую организацию, Еврейскую территориальную организацию, чтобы искать убежище по всему миру. Все это было к лучшему,

поскольку сионистская организация была очищена от мессианизма и снова смогла взглянуть в лицо реальности. Структура и в значительной степени фразеология, созданные Герцлем, были сохранены, но, по сути, сионистская организация волей-неволей стала инструментом реализации национального идеала по двум направлениям, только на которых возможен реальный прогресс, — по направлениям развития Палестины и национального образования. Только во время войны, которая принесла, с одной стороны, Декларацию Бальфура с ее обещанием Национального очага для еврейского народа в Палестине, а с другой стороны, невыразимые страдания и потери еврейским массам в Восточной Европе, мессианские надежды снова пробудились — и за ними снова последовали неизбежные разочарование и реакция.

О положении, созданном недавними событиями в сионизме, Ахад Ха-Ам прокомментировал в кратком введении, написанном в июне 1920 года для нового издания своего собрания эссе на иврите. Поскольку вопрос о сфере применения Декларации Бальфура все еще активно обсуждается и представляет особый интерес для англоязычных читателей, я воспроизвожу здесь большую часть этого Введения.

“Когда, - пишет он, - я вернулся из Палестины в 1912 году, и мои *итоги* вызвали бурный гнев в различных кругах, я написал пояснительную записку в качестве дополнения к этому эссе; и по этому случаю я хотел бы напомнить моим читателям о некоторых вещах, которые я сказал тогда, потому что они кажутся мне актуальными в настоящее время. ‘Должна существовать, - писал я, - какая-то естественная причинно-следственная связь между целью и средствами, с помощью которых добиваются ее достижения: мы должны быть в состоянии показать, как эта цель может быть достигнута этими средствами. До тех пор, пока этой связи не существует, до тех пор, пока мы не можем попытаться оправдать наш выбор средств, кроме как такими расплывчатыми фразами, как “Возможно ... никогда нельзя сказать наверняка... времена меняются...” — мы можем говорить о заветных надеждах и идеале на отдаленное будущее, но мы не можем говорить о *практической* цели, которая могла бы послужить основой для систематического плана работы. Ибо каждый систематический план работы обязательно должен основываться на четком представлении (интеллектуальном или образном) о причинно-следственной цепи, которая связывает различные виды деятельности друг с другом и все их вместе с объектом.... Без сомнения, мы не можем предсказать будущее; без сомнения, возможно, что произойдут непредвиденные вещи, которые могут изменить облик реальности. Но возможность такого рода не может быть положена в основу систематического плана работы, и мы имеем дело уже не с целью непосредственной деятельности, а с видением будущего”.

Примерно через два года после того, как эти слова были написаны и опубликованы, началась мировая война, которая привела к тем результатам, которые мы знаем: ‘произошли непредвиденные вещи, изменившие облик реальности’. Наша собственная жизнь тоже была захвачена водоворотом мировых событий; и, как следствие, лицо нашей собственной реальности тоже изменилось. Много можно было бы сказать и уже было сказано о характере этих изменений, об их хороших и плохих сторонах, об их значении как для Диаспоры, так и для Палестины. Я не могу сейчас полностью касаться этой темы и хочу со своей стороны лишь сказать пару слов об одной из основных особенностей изменившейся ситуации — я имею в виду расширение горизонта нашей работы в Палестине благодаря знаменитому Заявлению британского правительства, которое недавно было подтверждено Верховным советом и, таким образом, перестало быть просто обещанием единого правительства и стало международным

обязательством. Эта Декларация обеспечила новую 'основу для систематического плана работы' и установила 'цель немедленной деятельности' — деятельности в больших масштабах, которая до сих пор была лишь темой для предвкушений ораторов и эссеистов, не имеющих реальной основы в настоящем. Но в то же время Декларация заново окрылила воображение тех, кто уже привык строить воздушные замки, не считаясь с реалиями этой земной жизни. Мне кажется, это одна из причин, почему на эту книгу все еще существует спрос, хотя многое из ее содержания не соответствует реалиям сегодняшнего дня. Важно не столько содержание, сколько точка зрения, с которой я пытался рассматривать различные вопросы по мере их возникновения. Я пытался судить не на основе того отношения "никогда-не-можешь-сказать", которое окутывает себя туманом будущего, а на основе нынешних реалий или надвигающихся реалий, которые можно спрогнозировать исходя из существующих условий. Даже сегодня эта точка зрения нуждается в повторении. В кои-то веки случилось, как по волшебству, то, что совсем недавно было совершенно невероятным, стало в определенной степени реальностью: и это 'чудо' побудило тех, кто всегда ждал чудес, заявить о победе и настаивать на сохранении своей позиции и в будущем, а также на том, чтобы установить в качестве единого принципа политики эту извращенную аксиому — что если подобное произошло однажды в исключительных обстоятельствах, подобное может произойти снова, и поэтому мы можем строить наш мир так, как нам заблагорассудится, независимо от нынешних реалий, и полагаться на повторение чуда, когда оно нам понадобится. Есть еврейская пословица, которая гласит: 'Ошибка, которая увенчалась успехом, тем не менее является ошибкой'. Таким образом, план работы, который отворачивается от реальности и полагается на возможность того, что может появиться что-то необычное и изменить реальность в свою пользу, является ошибочным планом, даже если на этот раз он в некотором роде успешен. И если он продолжит полагаться на элемент случайности, который на самом деле время от времени вмешивается в нормальный ход событий, и продолжит действовать соответствующим образом, это закончится катастрофой, несмотря на его первоначальный успех.

"Все детали дипломатических переговоров в Лондоне, которые привели к Декларации, еще не были обнародованы; но пришло время раскрыть один "секрет", потому что знание его облегчит понимание истинного значения Декларации.

"Содействовать созданию в Палестине Национального очага для еврейского народа" — таков текст обещания, данного нам британским правительством. Но это не тот текст, который был предложен правительству представителями сионизма. Они хотели, чтобы в нем говорилось: "восстановление Палестины как Национального очага еврейского народа"; но когда настал счастливый день, когда Декларация была подписана и скреплена печатью правительства, оказалось, что она содержит первую формулу, а не вторую. Иными словами, намек на то, что мы собираемся заново построить наш *старый* национальный дом, был удален, и в то же время слова "конституция Палестины как национального очага" были заменены словами 'создание национального очага в Палестине'. Были такие, кто сразу понял, что это имело какое-то значение; но другие думали, что разница заключалась всего лишь в форме. Поэтому в последующих случаях, когда переговоры с правительством предоставляли такую возможность, они иногда пытались сформулировать обещание в своей собственной формулировке, как будто оно не было изменено. Но каждый раз они находили в ответе правительства повторение фактического текста Декларации, что доказывает, что это не тот случай, когда одно и то же можно одинаково хорошо выразить любым из двух способов, но что обещание действительно определено в этой конкретной форме слов и не идет дальше.

“Вряд ли есть необходимость подробно объяснять разницу между этими двумя версиями. Если бы британское правительство приняло предложенную ему версию — что Палестина должна быть восстановлена как национальный дом еврейского народа, — его обещание могло бы быть истолковано как означающее, что Палестина, населенная в том виде, в каком она есть сейчас, была возвращена еврейскому народу на основании его исторического права; что еврейский народ должен был восстановить свои заброшенные места и был обречен править ею и управлять всеми ее делами по-своему, безоглядки на согласие или несогласие ее нынешних жителей. Ибо это восстановление (его можно было бы понять) - всего лишь возобновление древнего права евреев, которое превосходит право нынешних жителей, которые ошибочно основали свой национальный дом на чужой земле. Но британское правительство, как оно прямо заявило в самой Декларации, не желало обещать ничего, что могло бы навредить нынешним жителям Палестины, и поэтому оно изменило сионистскую формулу и придало ей более ограниченную форму. Правительство, по-видимому, думает, что когда народ обладает только моральной силой своего требования построить свой национальный дом на земле, в настоящее время населенной другими, и не имеет за собой мощной армии или флота, чтобы доказать справедливость своего требования, этот народ может иметь только то, что ему позволяет его право в истине и справедливости, а не то, что народы-завоеватели забирают себе вооруженной силой под прикрытием различных "прав", изобретенных специально для этого случая. Теперь историческое право народа по отношению к стране, населенной другими, может означать только право снова поселиться на земле своих предков, беспрепятственно обрабатывать землю и осваивать ее ресурсы. И если жители жалуются, что чужаки пришли эксплуатировать землю и ее население, у исторического права есть для них исчерпывающий ответ: эти новоприбывшие - не чужаки, а потомки старых хозяев страны, и как только они снова поселяются в ней, они ничем не хуже коренных жителей. И не только поселенцы как отдельные личности, но и коллективное тело как народ, когда оно еще раз вложит в эту страну часть своего национального богатства — людей, капитал, культурные учреждения и так далее, — снова обретет в этой стране свой национальный дом и будет иметь праворасширять и достраивать свой дом до предела своих возможностей. Но это историческое право не отменяет права других жителей, которое является осязаемым правом, основанным на жизни и труде поколения за поколением в стране. В настоящее время страна является и их национальным домом, и они тоже имеют право развивать свой национальный потенциал настолько, насколько это в их силах. Таким образом, такая позиция делает Палестину общей территорией для разных народов, каждый из которых пытается основать там свой национальный дом; и при такой позиции национальный дом ни одного из них не может быть полным и охватывать все, что связано с концепцией ‘национального дома’. Если вы строите свой дом не на незанятой земле, а в месте, где есть другие жилые дома, вы являетесь единоличным хозяином только до своих главных ворот. Внутри вы можете распоряжаться своим имуществом, как вам заблагорассудится, но за воротами все обитатели являются партнерами, и общее управление должно осуществляться в соответствии с их общим благом. Точно так же национальные дома разных народов в одной и той же стране могут требовать только национальной свободы для каждого из них в своих внутренних делах, а делами страны, которые являются общими для всех них, управляют все "домохозяева" совместно, если отношения между ними и степень их развития позволяют им выполнять эту задачу, или, если это условие еще не выполнено, опекуном извне, который заботится о том, чтобы ни у кого не были нарушены права.

“Когда, таким образом, британское правительство пообещало содействовать созданию в *Палестине национального очага* для еврейского народа — а не, как ему предлагалось, восстановлению Палестины в качестве национального очага еврейского народа, — это обещание означало две вещи. Это означало, во-первых, признание исторического права еврейского народа строить свой национальный дом в Палестине с обещанием помощи со стороны британского правительства; и, во-вторых, это означало отрицание силы этого права, позволяющего превзойти право нынешних жителей и сделать еврейский народ единоличным правителем в стране. Национальный дом еврейского народа должен быть построен из свободного материала, который все еще можно найти в самой стране, и из того, что евреи привезут извне или создадут своим трудом, не разрушая национальный дом других жителей. И поскольку два дома соседствуют, и трения и конфликт интересов неизбежны, особенно в ранний период строительства еврейского национального очага, фундамент которого еще не был должным образом заложен, обещание обязательно требует, хотя прямо об этом и не говорится, чтобы над двумя домами — то есть над всей страной — был назначен опекун, который следил бы за тем, чтобы обладатель исторического права, не причиняя вреда жителям в их внутренних делах, не допускал препятствий со своей стороны со стороны своего соседа, который в настоящее время сильнее его. . И со временем, когда новый национальный дом будет полностью построен, а его жилец сможет полагаться, не меньше, чем его сосед, на право, принадлежащее большому населению, живущему и работающему в стране, можно будет поставить вопрос, не пришло ли время передать управление страной самим “домохозяевам”, чтобы они могли вместе управлять своими общими делами, честно и справедливо, в соответствии с потребностями каждого из них и ценностью его работы для возрождения и развития страны.

“Мне кажется, это и не более того, это то, что мы можем найти в Декларации Бальфура; и это и не более того, это то, что наши лидеры и писатели должны были сказать народу, чтобы он не воображал больше того, что есть на самом деле, а затем снова впал в отчаяние и абсолютный скептицизм.

“Но мы все знаем, как Декларация была истолкована во время ее публикации и сколько преувеличений многие наши рабочие и писатели пытались внести в нее с того дня и по сей день. Еврейский народ слушал и верил, что *конецгалута* действительно наступил и что через короткое время Палестина станет ‘Еврейским государством’. Арабский народ тоже, которого мы всегда игнорировали с самого начала колониационного движения, прислушался и поверил, что евреи пришли экспроприировать его землю и делать с ней все, что им заблагорассудится. Все это неизбежно привело к трениям и ожесточению с обеих сторон и во многом способствовало тому положению вещей, которое проявилось во всем своем безобразии в событиях в Иерусалиме в апреле прошлого года. ^[3] Эти события в сочетании с другими, предшествовавшими им, могли бы научить нас, как долг путь от письменного обещания до его практической реализации и как много препятствий, которые нелегко устранить, встают на нашем пути. Но, по-видимому, мы ничему не научились; и вскоре после событий в Иерусалиме, когда британское обещание было подтверждено в Сан-Ремо, мы снова начали трубить в мессианскую трубу, возвещая об ‘искуплении’ и так далее. Подтверждение этого обещания, как я сказал выше, подняло его до уровня международного обязательства, и с этой точки зрения оно, несомненно, имеет большую ценность. Но по существу это ничего не добавило, и текст более раннего обещания остается абсолютно неизменным. Каков истинный смысл этого текста, мы видели выше; но его краткость и расплывчатость позволяют тем, кто этого желает, — как

показал опыт в Палестине - гораздо больше ограничить его значение — фактически, почти до нуля. Таким образом, все зависит от доброй воли "опекуна", на которого в Сан-Ремо была возложена обязанность претворить обещание в жизнь. Если бы мы обратили внимание на реальность, нам следовало бы сдерживать свои чувства и немного подождать, чтобы увидеть, как написанное слово будет истолковано на практике.

“Я, возможно, излишне долго останавливался на этом вопросе, потому что он является фундаментальным. Но, по правде говоря, сейчас мы сталкиваемся с другими вопросами, *внутренними*, которые требуют безотлагательного решения; и решения, которые мы время от времени слышим, так же далеки от реальности, как разделены полюса. Однако пройдет совсем немного времени, прежде чем эти дальновидные предложения, которые так привлекательны, уступят место реальной *работе*, и мы должны показать *на практике*, насколько у нас хватит материальных и моральных сил для создания национального очага, на создание которого нам было дано разрешение в Палестине.

И в этот великий и трудный момент я предстаю перед своими читателями — возможно, в последний раз — на пороге этой книги и еще раз повторяю свое старое предупреждение, к которому большинство эссе в этой книге являются всего лишь комментарием:

“Не стремитесь слишком быстро к цели, пока не созданы реальные условия, без которых она не может быть достигнута; и не принижайте значение работы, которая возможна в любой данный момент времени, с учетом реальных условий, даже если она не приведет Мессию ни сегодня, ни завтра”.

Именно потому, что Ачад Ха-Ам последовательно довел до конца урок, повторенный в этих последних словах, и потому, что этот урок так поразительно уместен в настоящее время, сегодня можно считать оправданным перевод некоторых его эссе, которые с точки зрения их фактического содержания несколько устарели. Точка зрения, с которой он подходит к сионистским вопросам — точка зрения идеализма, направляемого, но не подавляемого строго объективным восприятием реальности, — не устарела и никогда не устареет, пока либо люди, либо внешние реальности не изменятся очень сильно. И эта точка зрения может быть применена шире, чем это прямо предлагается Любящим Сион, озабоченным в первую очередь проблемами и судьбой своего собственного народа: ибо для любого другого идеального движения не менее верно, чем для сионизма, что ему угрожают не только те, кто выступает против него, но и те, кто придерживается его только потому, что ожидают от него чудес.

Переводы в этом томе, как и в предыдущем, были переработаны Ачадом Ха-Амом. Несколько примечаний, добавленных переводчиком, заключены в квадратные скобки.

Я в большом долгу перед мистером Фишером Анвином и господами Дж. Полу Гудману и Артуру Д. Льюису за разрешение включить в этот том перевод “Духовного центра”, который впервые появился в “*Сионизме: проблемы и взгляды*”, и Союзу еврейских литературных обществ за разрешение перепечатать ту часть “Время пришло”, которая появилась в *ежегоднике еврейской литературы* за 1907 год. Я выражаю искреннюю благодарность редакторам “Еврейского обозрения”, господам Дж. Норману Бентвичу и Джозефу Хокману, которые любезно позволили

мне включить “Иудаизм и Евангелия” и “Итоговый отчет” из *Jewish Review*. Я также должен поблагодарить *Jüdischer Verlag*, которому теперь принадлежат авторские права на еврейский оригинал, за согласие на публикацию этого тома переводов.

ЛЕОН СИМОН.

НЕПРАВИЛЬНЫЙ ПУТЬ (1889)

Я

На протяжении многих веков еврейский народ, погрязший в бедности и деградации, поддерживался верой и надеждой на божественное милосердие. Нынешнее поколение стало свидетелем рождения новой и далеко идущей идеи, которая обещает низвести нашу веру и надежду с небес и превратить их в живые и действенные силы, сделав нашу землю целью надежды, а наш народ якорем веры.

Исторические идеи такого рода возникают внезапно, как бы сами по себе, когда приходит время. Они сразу же устанавливают свою власть над умами, которые откликаются на них, и от них распространяются за границу и прокладывают свой путь по миру — подобно тому, как искра сначала поджигает самый легковоспламеняющийся материал, а затем распространяется на каркас здания. Именно таким образом родилась наша идея, хотя мы не могли сказать, кто ее открыл, и завоевала приверженцев среди тех, кто остановился на полпути: среди тех, чья вера ослабла и у кого больше не было терпения ждать чудес, но кто, с другой стороны, все еще был связан со своим народом узами, которые не потеряли своей силы, и еще не отказался от веры в его право на существование как единого народа. Эти первые “националисты” подняли знамя новой идеи и вышли сражаться за нее, полные уверенности. Искренность их собственных убеждений постепенно пробуждала убежденность в других, и ежедневно к ним слева и справа присоединялись новые рекруты, так что можно было ожидать, что за короткое время их число достигнет десятков тысяч.

Но тем временем движение претерпело фундаментальные изменения. Идея обрела практическую форму в работе по палестинской колонизации. Это неожиданное развитие событий удивило как друзей, так и врагов. Сторонники идеи подняли победный крик и воскликнули в ликовании: “Разве это не неслыханно, что у такой молодой идеи есть силы пробить себе дорогу в мир действий?” Разве это не доказывает ясно, что мы были не просто мечтателями? Враги движения, со своей стороны, которые до сих пор презирали его и насмехались над ним, как над досужей фантазией мечтателей и провидцев, теперь начали неохотно признавать, что, в конце концов, оно подавало признаки жизни и заслуживало внимания.

С этого времени начинается новый период в истории идеи; и если мы взглянем на весь ход ее развития с того времени до настоящего времени, мы снова найдем повод для удивления. В то

время как ранее идея становилась все сильнее и сильнее и распространялась все шире среди всех слоев населения, в то время как ее спонсоры смотрели в будущее с ликованием и большими надеждами, теперь, после своей победы, она перестала завоевывать новых приверженцев, и даже ее старые приверженцы, кажется, теряют свою энергию и не просят ничего, кроме благополучия нескольких бедных колоний^[4] уже существующие, которые являются тем, что осталось от всех их приятных видений прошлого дня. Но даже это скромное требование остается невыполненным; страна полна интриг, ссор и мелочности — и все это ради великой идеи, которая не дает им покоя и вызывает бесконечное беспокойство; и кто знает, чем все это закончится?

Если, как сказал один философ, печально наблюдать смерть от старости религии, которая в прошлом приносила людям утешение, то насколько печальнее, когда идея, полная юношеской энергии — надежда уходящего поколения и спасение того, что грядет — спотыкается и падает в самом начале своего пути! Добавьте к этому, что рассматриваемая идея, как мы видим, оказывает столь глубокое влияние на многие народы, и, конечно же, мы обязаны задать себе старый вопрос: почему мы так отличаемся от любой другой расы или нации? Или действительно правы те из нашего народа, кто говорит, что мы перестали быть нацией и держимся вместе только узами религии? Но, в конце концов, те, кто придерживается такой точки зрения, могут говорить только за себя. Это правда, что между ними и нами больше нет никаких уз, кроме общей религии и ненависти, которую питают к нам наши враги; но мы сами, которые сердцем ощущаем свою еврейскую национальность, совершенно справедливо высмеиваем любого, кто пытается опровергнуть существование чего-то, в чем мы интуитивно убеждены. Если это так, то почему идее национального возрождения не удалось укорениться даже среди нас самих и добиться того прогресса, на который мы надеялись?

Писатели в прессе дают нам два ответа на этот вопрос. Некоторые обвиняют Халуку^[5] с ее раввинами и книжниками, другие “барона”^[6] с его агентами и администраторами в Палестине. Все в равной степени пытаются возложить вину на определенных людей, как будто, если бы не они, еврейская проблема была бы решена навсегда; и единственный спорный момент заключается в том, кто стоит на пути к этому завершению - А. и Б. или Х. и Y. Но такие ответы несколько не удовлетворяют. Они просто поднимают еще один вопрос: как получается, что определенные люди, кем бы они ни были, могут препятствовать прогрессу всей нации? Разве это не должно быть жалким “национальным движением”, успех которого зависит от щедрости филантропа и доброты его агентов и который не может противостоять жалкому Чалукаму, который сам борется за свое существование теми силами, которые у него остались?

Таким образом, мы должны искать причину всего зла не в отдельных фактах, в том, что делает тот или иной человек, а гораздо глубже. Если мы сделаем это, то, я думаю, обнаружим, что истинная причина кроется в “победе”, которой идея преждевременно добилась по вине ее поборников. В своем стремлении достичь великих результатов раньше времени они свернули с долгого пути естественного развития и искусственными средствами выдвинули на арену практической жизни идею, которая была еще молодой и нежной, не вполне созревшей и недостаточно развитой; и из-за этой чрезмерной спешки силы покинули их, а труд оказался напрасным.

Это суждение, безусловно, не будет широко принято, и поэтому я попытаюсь в дальнейшем объяснить его, насколько я в состоянии и насколько позволяет природа предмета.

Каждая вера или мнение, которые ведут к действию, обязательно должны основываться на следующих трех суждениях: во-первых, что достижение определенной цели ощущается нами как необходимое; во-вторых, что определенные действия являются средствами достижения этой цели; и в-третьих, что эти действия не находятся за пределами нашей власти, а усилия, которых они требуют, не настолько велики, чтобы перевесить ценность объекта в нашей оценке. Первое из этих суждений основано на чувстве и не нуждается в доказательствах; второе и третье основаны на знании фактов и явлений вне нас и, следовательно, нуждаются в одобрении разума.

Следовательно, когда новая идея призывает нас к новому образу действий, это может быть просто открытие новых методов достижения цели, которую мы ценили раньше, и в то же время мы можем быть способны продемонстрировать с помощью убедительных доказательств, будь то теоретических или практических, что эти методы действительно ведут к достижению цели и соизмеримы с ее ценностью и нашими ресурсами. Новое открытие такого рода полностью относится к сфере разума, и поэтому его авторы должны излагать свои аргументы только людям с интеллектом и здравым суждением. Если такие люди признают новую идею правильной и будут действовать в соответствии с ней, ее победа среди масс обеспечена, ибо постепенно массы пойдут правильным курсом. Но все будет иначе, если одно из этих условий отсутствует — если, то есть, цель, которую ставит перед нами новая идея, является такой, которую мы еще не ценим, или такой, которую не оцениваем пропорционально трудности ее достижения; или, опять же, если она не может заставить разум убедительными аргументами признать правильность его суждения относительно связи между средствами и целью, а также относительно ресурсов и усилий, необходимых для достижения цели. В любом из этих случаев успех новой идеи должен основываться не на разуме, а на чувствах. Ибо рост чувства привязанности и желания к объекту влечет за собой не только усиление решимости стремиться к его достижению, независимо от того, насколько больших усилий это требует, но и возрастающую интеллектуальную веру в возможность его достижения, несмотря на отсутствие убедительных доказательств того, что оно достижимо. Следовательно, те, кто выдвигает идею такого рода, в начале своей деятельности не имеют никакого отношения к интеллектуалам, людям сухой логики и холодного расчета: не в этой среде они найдут поддержку. Они должны обращаться только к тем, чья чувствительность остра и кто руководствуется своими чувствами; только они будут слушать. И по этой причине создатели идеи должны сами быть прежде всего людьми с обостренной чувствительностью, темпераментом, способными сосредоточить всю свою духовную жизнь на одной точке, на одной идее и одном желании, посвятить ей всю свою жизнь и потратить на служение ей последние силы. Выполняя свою работу компетентно и с абсолютной преданностью, они покажут, что сами имеют безграничную веру в истинность своей идеи и бесконечную любовь к служению ей; и это будет единственным надежным средством пробудить веру и любовь в других. Таким образом, а не пустыми разговорами, они заручатся широкой поддержкой своей идеи. И если они таким образом апеллируют к чувствам, то у идеи есть шанс (при условии, что она каким-то образом соответствует текущей потребности) постепенно распространиться и завоевать множество приверженцев, которые будут преданы ей сердцем и душой. Верно, что такие приверженцы, будучи сильны главным образом на стороне чувств, обычно не приспособлены, при всей их доброй воле, для выполнения трудного предприятия, требующего силы, проницательности и опыта; но это совсем не имеет значения. Ибо со временем, по мере того как эта идея все прочнее укореняется в сердцах людей и проникает в каждый дом и каждую семью, она, наконец, захватит великих

людей, лидеров и мыслителей. Они тоже начнут, нравится им это или нет, ощущать действие новой силы, которая окутывает их со всех сторон. Их сопротивление будет становиться все слабее и слабее, пока, наконец, они не уступят и не займут свое место в авангарде. Тогда идея станет силой, с которой придется считаться в практических делах, и ее создатели, приступающие к ее реализации с уверенностью, порожденной силой, и с необходимым набором знаний и навыков, могут достичь блестящих результатов и вызвать смех интеллектуалов и скептиков, которые раньше насмехались над ними как над мечтателями.

История идей и верований дает реальные примеры всего того, что было сказано выше. Но пора вернуться к нашей непосредственной теме.

Идея, которую мы здесь обсуждаем, не нова в смысле установления нового объекта усилий; но методы, которые она предлагает для достижения своей цели, требуют больших затрат усилий, и она не может доказать адекватность своих методов настолько убедительно, чтобы заставить разум согласиться с истинностью ее суждений. Следовательно, что ему нужно, так это превратить преданность и стремление к своему идеалу в инструмент укрепления веры и обострения решимости. Итак, преданность отдельного человека благополучию общества, о идеале которого здесь идет речь, - это чувство, которому мы, евреи, не чужды. Но если мы хотим правильно оценить его способность вызывать веру и решимость, необходимые для реализации нашей идеи, мы должны прежде всего изучить превратности, через которые он прошел, и исследовать его нынешнее состояние.

Все законы и предписания, все благословения и проклятия Закона Моисея имеют только одну неизменную цель: благополучие нации в целом на земле ее наследия. Счастье отдельного человека при этом не учитывается. Отдельный израильтянин рассматривается как стоящий перед народом Израиля в соотношении отдельной конечности со всем телом: действия отдельного человека вознаграждаются на благо общества. Одна длинная цепь объединяет все поколения, от Авраама, Исаака и Иакова до конца времен; завет, который Бог заключил с Патриархами, он соблюдает и с их потомками, и если отцы будут есть кислый виноград, у детей заскрежещут зубы. Ибо народ - это один народ во всех его поколениях, и индивидуумы, которые приходят и уходят в каждом поколении, являются лишь мельчайшими частями живого организма, которые меняются каждый день, ни в какой степени не влияя на характер того органического единства, которым является все тело.

Трудно сказать определенно, действительно ли в какой-либо период наш народ в целом испытывал чувство национальной лояльности в такой высокой степени, или это был всего лишь моральный идеал, который лелеяла наиболее значительная часть народа. Но, во всяком случае, ясно, что после разрушения первого Храма, когда звезда нации почти закатилась, а ее благополучие было настолько подорвано, что даже ее лучшие сыны впали в отчаяние, и когда старейшины Израиля сели перед Иезекиилем и сказали: “Мы будем такими же язычниками, как семьи стран” и “Кости наши иссохли, и надежда наша потеряна”, — ясно, что в то время наш народ начал больше беспокоиться о судьбе праведного человека, который погибает, несмотря на свою праведность. С этого времени восходят знакомые рассуждения о связи между добром и счастьем, которые мы находим у Иезекииля, в Екклесиасте и во многих Псалмах (и у Иова, добавят некоторые, считая, что эта книга также была написана в этот период); и многие люди, не удовлетворенные ни одним из предложенных решений, пришли к выводу, что “тщетно служить Богу” и что “служить Господину, не ожидая награды” - бесплодное занятие. Казалось

бы, тогда, и только тогда, когда благополучие общества больше не могло вызывать энтузиазма и идеализма, наш народ внезапно вспомнил об индивидууме, вспомнил, что помимо жизни корпоративного тела у индивидуума есть своя собственная жизнь, и что в этой своей собственной жизни он хочет удовольствия и счастья и требует личной награды за свою личную праведность.

Влияние этого открытия на еврейскую мысль той эпохи проявляется в таких высказываниях, как это: “Нынешняя жизнь подобна вестибюлю будущей жизни”. Счастье, которого желает индивид, станет его, когда он войдет в банкетный зал, если только он будет соответствовать этому своему поведению в прихожей. Поскольку национальный идеал перестал удовлетворять, религиозные обряды вместо этого наделяются смыслом и целью для личности, как того требует дух времени, и выводятся за пределы сферы национальных чувств. Несмотря на эти перемены, национальные чувства еще долгое время продолжали жить и играть свою роль в *политической* жизни народа: об этом свидетельствует вся история длительного периода, закончившегося войнами Тита и Адриана. Но поскольку с политической стороны наблюдался непрерывный упадок, религиозная жизнь соответственно усиливалась, и одновременно индивидуалистический элемент в отдельных членах нации все больше и больше преобладал над националистическим элементом и в конечном итоге вытеснил его из его последнего оплота — надежды на будущее искупление. Эта надежда, искреннее стремление нации, ищущей в отдаленном будущем того, чего не могло дать настоящее, со временем перестала удовлетворять людей в ее первоначальном виде, которые ожидали Мессиянского века, “отличающегося от сегодняшней жизни ничем, кроме освобождения Израиля от рабства”. Ибо живые мужчины и женщины больше не находили для себя утешения в изобилии благ, которое должно было прийти к их народу в конце дней, когда они будут мертвы и исчезнут. Каждый индивид требовал своей личной доли ожидаемого общего счастья. И религия зашла так далеко, что удовлетворила даже это требование, придавая меньшее значение искуплению, чем воскресению мертвых.

Таким образом, национальный идеал был полностью изменен. Патриотизм больше не является чистой, бескорыстной преданностью; общее благо больше не является высшей из всех целей, преобладающей над личными целями каждого человека. Наоборот: отныне *высшим благом* для каждого человека является его личное благополучие, во времени или в вечности, и индивид заботится об общем благе только в той мере, в какой он сам участвует в нем. Чтобы понять, насколько полным стало изменение отношения с течением времени, нам нужно только вспомнить удивление, выраженное таннаимцами ^[7] потому что в Пятикнижии говорится о “земле, которую Господь поклялся вашим предкам дать *им*”. Фактически, земля была дана не им, а только их потомкам, и поэтому таннаимы находят в этом отрывок, содержащий намек на воскрешение мертвых (*Сифре*). Это показывает, что в их время глубоко укоренившееся сознание единства всех эпох в совокупности людей, которое пронизывает все Пятикнижие, стало настолько слабым, что они не могли понимать слова “к ним” иначе, как относящиеся к реальным личностям, которым они были адресованы.

Последующие события — ужасные притеснения и частые миграции, которые неизмеримо усилили личную тревогу каждого еврея за свою собственную безопасность и безопасность своей семьи, — еще больше способствовали ослаблению и без того ослабленных национальных чувств и концентрации интереса в первую очередь к жизни семьи, во вторую очередь к жизни общины (в которой индивид находит удовлетворение своих потребностей).

Национальная жизнь народа в целом практически перестала иметь значение для отдельного человека. Даже те евреи, которые все еще способны время от времени испытывать импульс работать на благо нации, как правило, не могут настолько превзойти свой индивидуализм, чтобы подчинить свою любовь к себе и собственные амбиции, или свои непосредственные семейные или общественные интересы требованиям нации. Демон эгоизма — индивидуального или коллективного — преследует нас во всем, что мы делаем для нашего народа, и подавляет редкие проявления национального чувства, будучи более сильным из двух.

Таким образом, это было то состояние чувств, к которому мы должны были апеллировать, посредством которого мы должны были создать несокрушимую веру и неукротимую волю, необходимые для великих, созидательных национальных усилий.

Что мы должны были сделать?

Из сказанного выше следует, что мы должны были сделать своей первой целью *возрождение* — внушить людям более глубокую привязанность к национальной жизни и более горячее стремление к национальному благополучию. Этими средствами мы пробудили бы необходимую решимость и приобрели бы преданных приверженцев. Без сомнения, такая работа очень трудна и занимает много времени, не один год и не одно десятилетие; и, я повторяю, ее нельзя выполнить одними речами, она требует применения всех средств, с помощью которых можно завоевывать сердца людей. Следовательно, вероятно — фактически почти наверняка, — что, если бы мы выбрали этот метод, у нас еще не было бы времени добиться конкретных результатов в самой Палестине: не имея ресурсов, необходимых для того, чтобы делать все хорошо, мы были бы слишком благоразумны, чтобы делать все плохо. Но, с другой стороны, мы должны были приложить все усилия, чтобы воспитать евреев, которые работали бы на благо своего народа. Мы должны были стремиться постепенно расширять империю нашего идеала в еврействе, пока, наконец, оно не сможет найти подлинных, беззаветно преданных ему людей, обладающих всеми качествами, необходимыми для того, чтобы дать им возможность работать для его практической реализации.

Но такова не была политика первых поборников нашего идеала. Как евреи, они имели привкус индивидуализма в своем национализме и не были способны посадить дерево, чтобы другие могли есть его плоды после того, как они сами умрут. Не удовлетворенные работой среди людей по подготовке тех, кто в конечном итоге будет работать на земле, они хотели увидеть собственными глазами реальную работу на земле и ее результаты. Поэтому, когда они обнаружили, что их первый призыв, в котором они исходили из общего блага, не сразу пробудил национальную решимость взяться за палестинскую работу, они призвали себе на помощь — подобно нашим учителям прошлого — индивидуалистические мотивы и основали свой призыв на экономической нужде, которая всегда вызывает сочувствие. С этой целью они начали публиковать благоприятные отчеты и делать оптимистичные расчеты, которые ясно показывали, что такого-то количества дунамов^[8] земли, такого-то количества голов крупного рогатого скота и такого-то оборудования, стоящего столько-то, было достаточно в Палестине, чтобы содержать целую семью в комфорте и достатке: так что любой, кто хотел преуспеть и имел необходимый капитал, должен был переселиться в хорошую землю, где он и его семья процветали бы, а нация тоже извлекла бы выгоду. Призыв такого рода действительно побудил некоторых людей отправиться в Палестину, чтобы обрести комфорт и достаток; чем сторонники этой идеи были чрезвычайно довольны и не очень внимательно изучали, что за люди были эмигранты в

Палестину и зачем они уезжали. Но эти люди, большинство из которых ни в коем случае не были готовы с радостью смириться с неудобствами ради национального идеала, по прибытии в Палестину обнаружили, что их обманули воображаемые отчеты и оценки; и они подняли — и продолжают поднимать — громкий и ожесточенный протест, стремясь достичь своих личных целей всеми доступными им средствами и невзирая ни на какие различия между тем, что законно, а что нет, или на честное название идеала, который они порочат. Подробности этой истории являются общественным достоянием.

Что же тогда удивительного, что столь великий идеал, представленный в столь недостойной форме, больше не может завоевывать приверженцев; что национальное здание, основанное на ожидании выгоды и своекорыстии, рушится, когда становится общеизвестным, что ожидания не оправдались, а своекорыстие заставляет людей держаться подальше?

Значит, это неправильный путь. Конечно, видя, что эти руины уже есть, мы не вправе пренебрегать задачей ремонта и улучшения, насколько это возможно. Но в то же время мы должны помнить, что не на них мы должны основывать нашу надежду на конечный успех. Сердце народа — это фундамент, на котором земля будет возрождена. И народ разбит на фрагменты.

Итак, давайте вернемся к тому пути, с которого мы начали, когда впервые возникла наша идея. Вместо того чтобы добавлять еще больше руин, давайте постараемся пустить самой идее крепкие корни и укрепить и углубить ее влияние на еврейский народ не силой, а духом. Тогда у нас со временем появится возможность заняться реальной работой.

“Я увижу это, но не сейчас; я увижу это, но не близко”.

II

“Давайте не будем слишком много теоретизировать или ослаблять наши усилия. Давайте избегать нетерпения и неоправданной спешки. Давайте увеличим нашу преданность нашему народу и нашу любовь к земле наших предков, и Бог Сиона поможет нам”.

Это заключительные слова пространной критики моего первого эссе, появившегося в “*Хамелиз*”.^[9] Можно сделать вывод, что мой совет *Ховеве Цион* заключался в том, что им следует ограничиться теорией, отказаться от практической работы, действовать с неоправданной поспешностью и воздерживаться от увеличения преданности нашему народу и любви к земле наших предков. Но любому внимательному читателю моей статьи не нужно будет напоминать, что в отношении двух последних пунктов я сказал прямо противоположное: что мы не должны, из-за неоправданной поспешности, пытаться достичь путем апелляции к личным интересам того, что еще не созрело для достижения силой самого идеала, потому что до тех пор, пока *Чиббатсион* не является живой и пылающей страстью в сердце народа, у нас нет единственной основы, на которой земля могла бы быть возрождена, и по этой причине мы должны изо всех сил стремиться увеличивать нашу преданность нашему народу и нашу любовь к нашему народу, земле предков. Но что касается теоретизирования и пренебрежения действием, то, возможно, я действительно оставил свой смысл неопределенным из-за чрезмерной краткости. Хотя я прямо сказал, что пропаганду можно вести только с помощью грамотно выполненной работы, а не только речей, возможно, мне следовало бы добавить — что действительно самоочевидно из

контекста, - что до тех пор, пока не созрело время для фактического осуществления нашей идеи, целью всего, что мы делаем в небольших масштабах, должно быть просто завоевание сторонников нашего дела; что с помощью этого критерия и только с его помощью мы должны различать, что хорошо, а что плохо делается как в Палестине, так и за ее пределами; что поэтому качество, а не количество должно быть нашей заботой, и мы не должны ограничим наши усилия благоустройством колоний, но должны использовать все многочисленные способы обращения к народу.

Поэтому моему критику бесполезно пытаться доказать, что “Ховеве Цион” не имел права “откладывать действия до тех пор, пока они не создадут новое умонастроение в еврейских массах и не пробудят их национальное самосознание”.

“Идея и действие, ” говорит он, “ не разделены в нашем сознании; требуются поступки, чтобы убедить нас. Как же тогда идея переселения могла бы завоевать признание масс, если бы она не сопровождалась действиями?” Все это не касается моей позиции, потому что я не требовал отсрочки действий. Напротив, я потребовал, чтобы было сделано все возможное для пробуждения любви к Палестине, и из этого следует, что, когда поборники идеи сами возделывают Святую Землю в поте лица своего и кровью сердца, *в качестве примера*, они проводят самую лучшую пропагандистскую работу. Но урегулирование в том виде, в каком оно существует сегодня, — можно ли рассматривать его как пропагандистскую работу такого рода? Мой критик сам говорит, что “поборники идеи не делали работу своими руками”, но “говорили на четырех языках”; и то, что они говорили, было рассчитано только на то, чтобы побудить тех, кто стремился к материальному прогрессу, отправиться в Палестину и выполнить эту работу. Такие люди действительно отправились в Палестину, и мы знаем, что они сделали, что с ними случилось и во что превратилось поселение. Поэтому нет ничего удивительного в том, что эта идея продолжает терять свое влияние на умы людей и что сердце еврея не горит при виде еврейских фермеров, рыхлящих землю наших отцов, как во времена Давида и Соломона. Ни поступки, ни те, кто их совершает, не таковы, чтобы вызывать энтузиазм у людей, сердце которых остыло от возраста и невзгод.

Но мой критик в принципе тоже разделяет мою точку зрения. Он утверждает, что нам никакими возможными средствами не удастся пробудить сильное национальное чувство среди нашего народа, потому что с тех пор, как мы стали нацией, “национальное чувство было чуждо духу нашего народа, и отдельный еврей стремится скорее к своему собственному благу и своей частной выгоде”; и с нашей стороны напрасно бороться против духа и естественного характера народа, “ибо ничто не помогает против национального характера”. Следовательно, *Ховеве Цион* выбрали линию личных интересов не потому, что они предпочитали это, а потому, что никакой другой путь не был открыт. “Еврейские массы не понимают должным образом язык национальных чувств. Наши усилия должны заключаться в том, чтобы заставить действия говорить с ними на языке, который они понимают, — языке личных интересов. Тогда расчет преуспеет там, где чувства не могут”.

Итак, “язык личных интересов” - это язык борьбы за существование, который обращается к каждому индивидууму в особом стиле, соответствующем его положению и амбициям, и ни к кому не обращается на языке, понятном его соседу; и я, со своей стороны, не могу понять, как он может служить нам вместо неизменного призыва национального чувства, объединяющего все сердца ради одной цели. Даже утилитаристы, которые пытались свести все моральные и

социальные тенденции к стремлению к личной выгоде, были озабочены только объяснением первопричины этих тенденций и указанием того, как они возникли и развивались, в отличие от тех, кто приписывал их наличие прямому вмешательству Провидения. Но общепризнано, что личный интерес сам по себе не может обеспечить основу для какого-либо организованного общества или каких-либо крупных коллективных усилий.

Давайте, однако, откажемся от этого тезиса и послушаем из уст самого нашего критика, что такое язык личных интересов в этом вопросе. “Национальные чувства, - говорит он, - чужды духу нашего народа. Способ убедить их - показать цифрами, что любой трудолюбивый и миролюбивый человек найдет в Палестине то, что он хочет, при условии, что у него есть физическая сила и капитал”. Таким образом, он признает, что только человек, обладающий капиталом и физической силой, а также трудолюбивый и миролюбивый в придачу, найдет в Палестине то, что он хочет, то есть свое личное преимущество. Трудно найти последние качества у еврея, который имеет капитал, привык легко зарабатывать себе на жизнь и очень дорожит своим собственным достоинством; и, кроме того, мы должны помнить, что такому человеку нелегко найти то, что он хочет, в Палестине. Ибо человек с капиталом хочет не просто простой еды и одежды: он хочет также роскоши и удовольствий, к которым привык. И если он думает о своей личной выгоде, он наверняка придет к выводу, что глупо вкладывать свой капитал в покупку участка земли в Палестине, где в лучшем случае ему придется много работать, не имея возможности удовлетворить даже половину своих желаний. Истинность этого утверждения подтверждает сам наш критик. Он говорит нам, что “и в те дни (*т.е.* в начале работ по колонизации) движение существовало в основном среди бедных, которые надеялись утвердиться за счет щедрости других; а богатые держались в стороне, как тогда, так и сейчас”. И снова: “Зимой 1881-82 годов первый эмиссар отправился в Палестину, имея при себе письменные полномочия от ряда людей, находящихся в хорошем положении, на покупку земли от их имени. Он купил землю Ришон-ле-Цион, но те, кто уполномочил его купить ее для них, передумали”. И еще: “Из тех, кто купил участки земли в только что упомянутой колонии, только бедняки отправились в Палестину; богатые остались дома”. Наконец: “Конечным результатом всего движения было то, что, за немногими исключениями, те, кто остался в Палестине, были мужчинами на последней стадии нищеты”. Таким образом, опыт учит нас, что люди с капиталом, если они не понимают никакого языка, кроме языка личных интересов, не поедут искать в Палестине “то, что они хотят”, потому что они хотят большего, чем найдут там. Кто же тогда есть, кого могут убедить деятели или кому из личных интересов можно порекомендовать Палестину, если те, кто мог бы поехать, не поедут, а те, кто хотел бы, не смогут?

В своей статье я спросил, почему эта идея утратила силу среди нашего народа с того момента, как начала приобретать практическую форму на земле. Наш критик отвечает со вздохом: “Наш нетерпеливый народ увидел, что потребуются много времени и много денег, чтобы привести основанные колонии в удовлетворительное состояние, и мужество покинуло его. В течение полутора тысяч лет мы считали возможным существовать, не пошевелив и пальцем для колонизации нашей земли и спасения нашего народа; но теперь, когда мы не смогли за шесть лет сделать наши колонии такими, какими они должны быть, мы падаем духом. Разве мы не нетерпеливый народ?” Он не понимает, что то, что он приписывает нетерпению, является просто неизбежным результатом обращения к личным интересам. В течение полутора тысяч лет мы и пальцем не пошевелили для колонизации нашей земли, потому что не ожидали, что это принесет нам преимущества как личностям. В последние годы мы обратили внимание на колонизацию нашей земли, потому что отчеты и статистика вселяют в нас надежду, что это

принесет нам преимущество как отдельным личностям. Но теперь, когда мы видим, что потребуется много времени и много денег, чтобы привести уже основанные колонии в удовлетворительное состояние, становится ясно, что с точки зрения личных интересов дело того не стоит; и поэтому мы вполне оправданно пали духом, и колонизация нашей земли превратилась в благотворительное мероприятие, которое обеспечивает скудное пропитание нескольким сотням людей, “находящихся на последней стадии бедности”.

Таков, следовательно, язык индивидуальных личных интересов. Если бы наш критик действительно смог привести убедительные аргументы в поддержку своего сурового суждения о том, что среди евреев никогда не было и никогда не будет никаких национальных чувств и что отдельные евреи никогда не смогут подняться выше “частной выгоды и личных корыстных интересов”, тогда мы могли бы с таким же успехом выбросить губку. Мы не должны иметь права называться народом или претендовать на землю. Но, к счастью для нас, его аргументы не так опасны.

Как правило, этнологические исследования характеристик разных людей носят чрезвычайно спекулятивный и опасный характер. Один этнолог принялся собирать мнения ведущих авторитетов относительно характерных черт арабов, и вот что он обнаружил. Некоторые утверждают, что араб - человек действия, озабоченный только конкретными вещами и очень слабый в плане воображения; в то время как другие утверждают, что и арабы, и евреи обладают сильным воображением и что у арабов воображение всегда сильнее разума. С другой стороны, Шпренгер считает самоочевидным, что преобладание воображения над разумом является характеристикой, противоположной арабскому духу, и утверждает как общепризнанную истину, что дух семитских народов в целом объективен; тогда как Лассен, а вслед за ним Ренан, считают общепризнанным, что фундаментальной характеристикой семитских народов является субъективность.^[10]

Если существуют такие расхождения во мнениях относительно характеристик арабов, которые никогда не были вырваны с корнем и изгнаны в изгнание, может ли кто-нибудь с уверенностью утверждать догматические характеристики народа, подобного нашему, который был рассеян среди разных народов на протяжении этих двух тысяч лет? Может ли кто-нибудь быть настолько всезнающим, чтобы с точностью отличить те характеристики, которые являются врожденными и оригинальными в нас, от тех, которые были выработаны в нас нашим собственным окружением в изгнании; проследить одну за другой все мутации, которым претерпели исходные и приобретенные черты при переходе от поколения к поколению и от страны к стране; предсказать, какие из наших характеристик могут измениться, а какие нет при изменении окружающей среды? Почему, вот наш критик излагает закон о еврейском характере, как будто это нечто фиксированное и неизменное во времени или месте, в то время как один известный современный писатель выбрал евреев, чтобы продемонстрировать истинность своей теории о том, что национальные особенности зависят больше от окружающей среды и социальных условий, чем от наследственности, потому что он находит, что наши характеристики различаются в разных странах и меняются в разные периоды в соответствии с нашим окружением и духом людей, среди которых мы живем.^[11]

Поскольку это так, я не буду вдаваться в подробности теории нашего критика относительно еврейских особенностей, но ограничусь той единственной опасной чертой, которую он нам приписывает, —*врожденным* отсутствием национального чувства.

В своем эссе я рассуждал следующим образом: поскольку Закон Моисея полностью основан на благосостоянии всей нации, настолько, что ему нет необходимости апеллировать к вере в будущие награды и наказания (вера, которая была известна в Египте в очень ранние времена), чтобы удовлетворить отдельного человека, мы вправе сделать вывод о существовании в то время очень сильного национального чувства во всем народе или наиболее важной его части; и только в силу исторических обстоятельств это чувство впоследствии утратило свою силу. Таким образом, мы вольны верить, что соответствующими средствами сегодня возможно возродить в нашем народе чувство, которое у него уже было в древние времена. На это наш критик отвечает: “Если Закон заботился только об общем благе, то это не потому, что в определенное время в Израиле не существовало духа индивидуализма, а потому, что Закон практичен и учитывает факты. Мы видим, что человек подвержен всевозможным случайностям и несчастьям. Как же тогда такой практический Закон, как наш, может гарантировать индивидуальное счастье, которое нереализуемо?”

Видит Бог, я изо всех сил старался понять, что это значит, но тщетно. Это просто доказывает мою точку зрения. Ибо, если иудаизм реалистичен, и если счастье отдельного человека на земле нереализуемо, и если в то же время не было национальных чувств, и люди не придавали большого значения благополучию нации в целом - тогда как иудаизм мог довольствоваться обещанием награды, которая не могла иметь большой ценности как стимул к правильной жизни, когда он мог бы поступить так, как поступали другие религии, как до, так и после, и как он сам поступал в гораздо более поздний период, в ответ на потребности времени: а именно, пообещать каждому человеку награду на небесах?

И наш критик попадает во все эти трудности просто потому, что находит утверждение Хволсона о том, что все семиты индивидуалистичны по своей природе. Если это так, мы не можем допустить существования национальных настроений в Израиле ни в какой период. Выше мы видели, насколько можно полагаться в таких вопросах на заявления известных авторитетов. Но если мы внимательно изучим отрывок, который наш критик цитирует из Хволсона, мы будем еще более удивлены, что он нашел в нем достаточное основание для вынесения столь радикального суждения о своем народе. Хволсон говорит: “Едва ли когда-либо между еврейскими племенами существовали прочные узы союза. Среди семитов никогда не было развито полноценное национальное самосознание. Каждое племя представляет собой единство, члены которого тесно связаны между собой; но между разными племенами нет чувства единства”. Объяснение, по словам Хволсона, кроется в том индивидуализме, “который особенно характерен для семитов”. Но кто может показать, насколько “полноценное национальное сознание” отличается по характеру от чувства любви и привязанности к отдельному племени? И если именно индивидуализм, а не внешние обстоятельства помешали еврейским племенам объединиться “крепкими узами союза”, то как же получилось, что этот индивидуализм позволил каждому племени стать тесно сплоченным единством? Несомненно, когда человек чувствует необходимость и возможность подчинить свои индивидуальные интересы интересам более крупной единицы, к которой он принадлежит, даже если эта единица всего лишь мелкое племя, он уже вышел за пределы индивидуализма и, следовательно, способен даже к “полному национальному самосознанию”, при условии, что нет внешних препятствий; и единственная

разница между национальным чувством француза и племенным чувством черногорца заключается в величине того, что вызывает это чувство, а не в характере самого чувства. И, на самом деле, во все периоды, при подходящих условиях, случается, что племенной патриотизм перерастает в национальный патриотизм. Древние греки сначала были разделены на небольшие племена, постоянно воевавшие друг с другом, и только в более поздний период они прониклись чувством национального единства. В средние века итальянские города были разделены и враждовали друг с другом, и все же в конце концов у итальянцев развилось сильное национальное чувство. И, возвращаясь к недавним временам, кто не знает, кем были немцы еще несколько десятилетий назад? “Мы все еще помним, - говорит один из их великих писателей, ^[12] “время, когда нас справедливо упрекали в том, что мы выделяемся среди всех цивилизованных народов Европы отсутствием сильного и здорового национального чувства”. А посмотрите на немцев сейчас!

Одним словом: утверждение о том, что у семитов в целом или у евреев в частности не может быть национального чувства (чувства, о котором один из величайших ученых ^[13] находит следы даже у животных), нуждается в подтверждении более весомыми доказательствами.

И до тех пор, пока не появятся такие доказательства, “давайте не ослаблять наших усилий и избегать неоправданной спешки. Давайте увеличим нашу преданность нашему народу и нашу любовь к земле наших предков, и Бог Сиона поможет нам”.

ПЕРВЫЙ СИОНИСТСКИЙ КОНГРЕСС (1897 г. ^[14])

Конгресс сионистов, предмет споров, которые заполняли пустоту нашего маленького мира в течение нескольких месяцев, теперь стал частью истории. Около двухсот евреев из всех стран и всех партий встретились в Базеле, и в течение трех дней (29-31 августа) с утра до вечера они публично, на глазах у всего мира, обсуждали создание безопасного дома для еврейского народа на земле его предков. Таким образом, *национальный* ответ на “еврейскую проблему” вышел из своего уединения на свет божий и был провозглашен миру звонким тоном, ясным языком и по—мужски - чего никогда не случалось с тех пор, как евреи были изгнаны со своей земли.

Вот и все. Конгресс больше ничего не мог сделать, в этом не было необходимости.

Ибо —зачем обманывать самих себя?—из всех великих целей *Чиббат Сион* (или, как они называют это сейчас, “сионизм”), есть только одна, к достижению которой у нас в настоящее время есть силы приблизиться в сколько—нибудь заметной степени, и это *моральная* цель - освобождение самих себя от внутреннего рабства и духовной деградации, которые в нас вызвала ассимиляция, и укрепление нашего национального единства совместными действиями во всех сферах нашей национальной жизни, пока мы не станем способными и достойными достойной и свободной жизни *когда-нибудь в будущем*. Все остальное пока находится в сфере идей и воображения. Те, кто выступает против “Еврейского государства”,

сомневаются, удастся ли получить согласие народов, и особенно Турции, на его создание. Но мне кажется, что есть еще более сложный вопрос. Если бы у нас было это согласие, должны ли мы, в нашем нынешнем моральном состоянии, быть в состоянии принять его?... И это еще не все. Можно даже усомниться в том, что создание “еврейского государства” в настоящее время, даже в самой полной форме, которую мы можем себе представить, принимая во внимание общее международное положение, дало бы нам право сказать, что наша проблема полностью решена и наш национальный идеал достигнут. “Награда пропорциональна страданиям”.^[15] После двух тысяч лет невыразимых страданий еврейский народ, вероятно, не может довольствоваться достижением, наконец, положения маленькой и незначительной нации, с государством, которое, как мячик, перебрасывается между своими могущественными соседями и поддерживает свое существование только дипломатическими ухищрениями и постоянным обращением к любимцам фортуны. Древний народ, который когда-то был маяком для мира, никак не может принять в качестве удовлетворительной награды за все, что он вынес, столь незначительную вещь, которую многие другие народы, малоизвестные и некультурные, завоевали за короткое время, не пройдя и сотой доли страданий. Не зря у Израиля были Пророки, в видении которых Праведность правила миром в конце дней. Именно их национализм, их любовь к своему народу и своей земле дали Пророкам это видение. Ибо в те времена Еврейское государство всегда находилось между двух огней — Ассирией или Вавилоном, с одной стороны, и Египтом, с другой, — и у него никогда не было никаких шансов на мирную жизнь и естественное развитие. Так “сионизм” в умах Пророков расширился и породил то великое видение конца света, когда волк ляжет рядом с ягненком, и нация больше не должна поднимать меч против нации — и тогда Израиль тоже будет надежно жить на своей земле. И поэтому этот идеал человечества всегда был и всегда неизбежно будет неотъемлемой частью национального идеала еврейского народа; и “еврейское государство” сможет дать людям покой только тогда, когда всеобщая Справедливость воцарится на троне и будет господствовать над нациями и государствами.

Тогда мы отправились в Базель не для того, чтобы основать еврейское государство сегодня или завтра, а для того, чтобы громко заявить всем народам, что еврейский народ все еще жив и желает жить. Мы *должны* провозглашать это вовремя и открыто, не для того, чтобы народы могли прислушаться и дать нам то, чего мы хотим, но прежде всего для того, чтобы мы сами могли услышать эхо нашего крика в наших сокровенных сердцах и, возможно, таким образом пробудиться от нашей деградации.

Эту функцию Базельский конгресс превосходно выполнил на этапе своего открытия; и за это он заслуживал бы вечного увековечения золотыми буквами — если бы не пытался сделать больше.

И снова наше нетерпение, это проклятие, которое преследует нас и разрушает все, что мы делаем, получило полный контроль. Если бы те, кто созывал Съезд, вооружились терпением и начали с четкого заявления о том, что Мессии еще не видно, и что на данный момент мы не можем достичь ничего сверх того, что могут сделать слова и энтузиазм — возрождения нашего национального духа и объявления об этом возрождении публично, — тогда, без сомнения, на Съезде присутствовало бы гораздо меньше людей, чем было, и для его работы хватило бы одного дня вместо трех: но этот один день стоил бы целых поколений и делегатов, избранных нашего народа (ибо только избранные нашего народа могли бы были заинтересованы в таком Конгрессе) вернулись бы в свои дома, наполненные жизнью, решимостью и новорожденной энергией, чтобы передать свою жизнь, решимость и энергию всему народу.

Но так оно и есть....

Основатели этого движения “европейцы”, и, будучи экспертами в методах дипломатии и процедурах современных политических партий, они приносят эти способы и процедуры с собой в “Еврейское государство”. ... Перед Конгрессом были разосланы эмиссары, и различные намеки распространялись за границей в письменной форме и из уст в уста, чтобы пробудить в массах преувеличенную надежду на скорое искупление. Так был разожжен ложный огонь лихорадочного энтузиазма, который привел на Базельский конгресс толпу молодежи — по годам или по пониманию, — а их бессмысленные выступления лишили его расцвета и превратили в посмешище.

Советы, большие и малые, комитеты без числа, ворох фантастических предложений о “Национальном фонде”, ^[16] и остальная *высокая политика* еврейского государства — таковы “практические” результаты Конгресса. Как могло быть иначе? Большинство делегатов, представляющих угнетенных евреев, жаждущих искупления, были посланы с одной целью и только при одном понимании — что они должны принести искупление с собой. Как они могли вернуться домой, не имея возможности объявить, что управление “Государством” во всех его различных отраслях было передано в надежные руки и что все важные вопросы, связанные с этим, были подняты, рассмотрены и решены?

История повторяется. Семь лет назад наш народ смотрел на Исполнительный комитет ^[17] в Яффо, как сейчас он смотрит на Базельский конгресс. Большое количество людей отправилось в Палестину, думая купить землю и построить десятки колоний за один день. Надежда и энтузиазм росли день ото дня, не меньше, чем сейчас. Тогда также *высокая политика* — хотя и в другой форме — стала нашей погибелью. Лидеры движения вызывали в народе искусственную экзальтацию обещаниями и ожиданиями, которым не суждено было сбыться; и эта экзальтация не могла длиться долго. Сон рассеялся, глаза открылись, и разочарование породило отчаяние. В то время, посреди шума и энтузиазма, я рискнул рассказать общественности горькую правду, ^[18] чтобы предупредить людей, чтобы они не обманывались ложными надеждами: и многие считали меня предателем своего народа, тем, кто препятствовал искуплению. Теперь мы видели тех же самых людей, “практичных” людей того времени, среди делегатов в Базеле, увенчавших новое движение венками и затеявших игру в “практическую колонизацию” — как будто они совершенно забыли, что ответственность за то, что произошло с работой по колонизации, лежит не на самой работе, а на них, потому что они вели ее нечестными методами и отклонили от ее истинной цели, чтобы одним махом создать великое народное движение.

В Базеле, как и в Яффо, я сидел один среди своих друзей, как плакальщик на свадебном пиру. Но сейчас, как и тогда, я не могу утаивать правду. Пусть другие говорят, что им заблагорассудится, из излишней простоты или по худшим причинам: я не могу удержаться от предупреждения о том, что опасность близка и реакция на нее близка. Сегодня, как и прежде, энтузиазм искусственный, и в конце концов он приведет к отчаянию, которое следует за разочарованием.

Семь лет назад делегаты вернулись из Яффо, полные добрых вестей. На землю пришло искупление, и нам ничего не оставалось, как ждать, пока виноградная лоза принесет свои плоды. Теперь делегаты возвращаются и говорят нам, что для Израиля восстали искипители, и нам ничего не остается, как ждать, пока дипломатия завершит свою работу. И сейчас, как и

тогда, глаза людей скоро откроются, и они увидят, что их ввели в заблуждение. Огонь, внезапно вспыхнувший от надежды, снова угаснет, возможно, до самой последней искры.

Если бы я мог повелевать водами Леты, я бы позаботился о том, чтобы все, что делегаты видели и слышали в Базеле, было стерто из их памяти и оставило бы им только одно воспоминание: о великом и священном часе, когда все они — эти униженные евреи, приехавшие с концов земли, - встали вместе, как братья, их сердца были полны священных эмоций, а глаза подняты в любви и гордости к своему великому брату—еврею,^[19] который стоял на платформе и говорил о чудесах своего народа, как один из Пророков древности. Воспоминание об этом часе, если бы множество других часов, следовавших за ним, не затуманили чистоту первого впечатления, могло бы сделать этот Конгресс одним из самых важных событий в нашей истории.

Спасение Израиля будет достигнуто *Пророками*, а не *дипломатами*....

ЕВРЕЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И ЕВРЕЙСКАЯ ПРОБЛЕМА (1897^[20])

После сионистского конгресса прошло несколько месяцев, но его отголоски все еще слышны в повседневной жизни и в прессе. В повседневной жизни отголоски принимают форму встреч, маленьких и больших, локальных и центральных. С тех пор как делегаты вернулись домой, они собирали публику вместе и снова и снова рассказывали о чудесах, которые, как они видели, происходили у них на глазах. Несчастливая, голодная публика слушает, воодушевляется и надеется на спасение: ибо могут ли “они” — евреи Запада — не выполнить ничего из того, что они планируют? Головы раскаляются, сердца учащенно бьются; и многие “коммунальщики”, единственной заботой в жизни которых годами — до августа прошлого года — было палестинское поселение, и которые отдали бы весь мир за копеечное пожертвование в помощь палестинским рабочим или Яффской школе, теперь совершенно потеряли ориентацию и спрашивают друг друга: “Какая польза от такого рода работы? Мессия уже близко, а мы занимаемся пустяками! Пришло время для великих свершений: великие люди, люди Запада, маршируют перед нами в авангарде”. — В их мире произошла революция, и, чтобы подчеркнуть это, они дают делу новое название: это больше не “Любовь к Сиону” (*Чиббат Сион*), а “сионизм” (*Сиониут*). Более того, наиболее осторожные из них, решившие не оставлять лазейки для ошибок, даже сохранили европейскую форму названия (“сионизм”) - таким образом объявляя всем и каждому, что они говорят не о чем—то столь устаревшем, как *Шиббат Сион*, а о новом, актуальном движении, которое пришло, как и его название, с Запада, где люди не используют иврит.

В прессе все эти собрания с их обращениями, ходатайствами и резолюциями снова появляются под видом статей — статей, написанных в духе энтузиазма и триумфа. Собрание было великолепным, каждый оратор был Демосфеном, резолюции принимались путем аккламации, все присутствующие сбивались с ног и кричали в один голос: “Мы будем делать и повиноваться!” — словом, все было восхитительно, чарующе, идеально. И сам Конгресс по-

прежнему выпускает собственную литературу. Брошюры, специально посвященные его восхвалению, появляются на нескольких языках; еврейские и нееврейские газеты все еще время от времени публикуют статьи и заметки о нем; и, само собой разумеется, “сионистский” орган ^[21] сам старается сохранить впечатление, которое произвел Конгресс, и не позволить ему слишком быстро стереться из общественной памяти. Он просматривает прессу каждой нации и каждой страны, и где бы он ни находил благоприятное упоминание о Конгрессе, даже в каком-нибудь незначительном журнале, издаваемом на языке одной из небольших европейских национальностей, он немедленно приводит краткое изложение статьи с большим ликованием. Только язык одной маленькой нации до сих пор не был удостоен такого внимания, хотя ее журналы тоже расточали похвалы Конгрессу: я имею в виду иврит.

Короче говоря, всеобщая нота - это нота радости; и поэтому неудивительно, что посреди этой общей гармонии моя маленькая заметка о Конгрессе прозвучала диссонансно и вызвала самое сильное неудовольствие во многих кругах. Я с самого начала знал, что меня не простят за то, что я говорю подобные вещи в такое время, и я заставил себя невозмутимо выслушивать грохот высокопарных фраз и неясные намеки, которыми так изобилуют наши писатели, и хранить молчание. Но когда на меня напал М. Л. Лилиенблюм, ^[22] писатель, в привычку которого не входит писать о *низах* ради демонстрации своего стиля, я убедился, что на этот раз я действительно слишком полагался на старую пословицу: *Verbum sapienti satis*. Плыть против течения неприятно; и когда кто-то делает что-то без удовольствия, чисто по обязанности, он вкладывает в это дело не больше необходимого минимума усилий. Поэтому в упомянутой заметке я позволил себе быть предельно кратким, полагаясь на то, что мои читатели восполнят пробелы из своих собственных знаний, связав то, что я написал, с более ранними выражениями моих взглядов, которые им уже были знакомы. Теперь я вижу, что допустил ошибку и оставил место для приписывания мне идей и мнений, которые совершенно далеки от моих истинных намерений. Следовательно, сейчас я должен выполнить тяжелую и неблагодарную задачу по написанию комментария о себе и более четко выразить свое мнение по рассматриваемому вопросу.

Выступление Нордау об общем положении евреев было своего рода введением в работу Конгресса. В нем острым языком были разоблачены серьезные проблемы, материальные или моральные, которые преследуют евреев по всему миру. В восточных странах их проблемы носят материальный характер: им приходится постоянно бороться за удовлетворение самых элементарных физических потребностей, за корку хлеба и глоток свежего воздуха — за то, в чем им отказано, потому что они евреи. На Западе, в странах эмансипации, их материальное положение не особенно плохое, но моральные проблемы серьезны. Они хотят в полной мере воспользоваться своими правами, но не могут; они жаждут привязаться к народу страны и принять участие в его общественной жизни, а их держат на расстоянии вытянутой руки; они стремятся к любви и братству, но со всех сторон встречают взгляды ненависти и презрения; сознавая, что они не уступают своим соседям ни в каких способностях или добродетелях, им постоянно твердят, что они низший тип и не способны подняться до того же уровня, что и арийцы. И многое другое с тем же эффектом.

Ну и что дальше?

Сам Нордау не касался этого вопроса: он выходил за рамки его выступления. Но весь Конгресс был ответом. Начиная с выступления Нордау, Конгресс имел в виду следующее: чтобы спастись от всех этих проблем, необходимо создать еврейское государство.

Давайте тогда представим, что согласие Турции и других Держав уже получено, и Государство создано — и, если хотите, учреждено *völkerrechtlich*, с полной санкцией международного права, как того желают наиболее радикальные члены Конгресса. Приносит ли это конец материальным неприятностям или приближает их? Без сомнения, каждый бедный еврей будет совершенно свободен отправиться в свое государство и искать там пропитания, без каких-либо искусственных препятствий в виде ограничительных законов или чего-либо в этом роде. Но свободы *искать* средства к существованию недостаточно: он должен быть способен *найти* то, что он ищет. Существуют естественные законы, которые ограничивают свободу действий человека гораздо больше, чем искусственные законы. Современная экономическая жизнь настолько сложна, а развитие любого отдельного ее направления зависит от стольких условий, что ни одна нация, даже самая сильная и богатая, не смогла бы за короткое время создать ни в одной стране новые источники средств к существованию, достаточные для многих миллионов людей. Отдельная страна больше не является экономической единицей: весь мир — это один огромный рынок, на котором каждому государству приходится упорно бороться за свое место. Следовательно, только фантаст, граничащий с безумием, может поверить, что, как только Еврейское государство будет создано, миллионы евреев устремятся в него, и земля обеспечит им достаточное пропитание. Подумайте о труде и деньгах, которые пришлось вложить в Палестину в течение длительного периода лет, прежде чем там удалось создать новую отрасль производства — виноградарство! И даже сегодня, после всей проделанной работы, мы все еще не можем сказать, что палестинское вино нашло те возможности, в которых оно нуждается, на мировом рынке, хотя его количество все еще невелико. Но если бы в 1891 году Палестина была еврейским государством и все десятки колоний, которые тогда собирались создать для выращивания виноградной лозы, действительно были созданы, палестинское вино было бы сегодня таким же обычным, как вода, и вообще не имело бы цены. Используя аналогию с этим небольшим примером, мы можем увидеть, насколько трудно будет открыть новые отрасли производства в Палестине и найти возможности для ее продукции на мировом рынке. Но если евреи устремятся в свое Государство в большом количестве, все сразу, мы можем с полной уверенностью предсказать, что внутренняя конкуренция в каждой отрасли производства (а внутренняя конкуренция будет неизбежна, потому что количество доступной рабочей силы будет увеличиваться быстрее, чем спрос на нее) помешает какой-либо отрасли развиваться должным образом. И тогда евреи повернутся и покинут свое Государство, спасаясь от самого смертельного из всех врагов — врага, от которого не защитится даже волшебное слово *völkerrechtlich*: от голода.

Верно, сельское хозяйство в его элементарной форме не зависит в значительной степени от мирового рынка, и, во всяком случае, оно обеспечит тех, кто им занимается, продовольствием, если не в изобилии. Но если Еврейское государство намеревается спасти всех тех евреев, которые находятся во власти материальных проблем, или большинство из них, превратив их в земледельцев в Палестине, то сначала оно должно найти необходимый капитал. В Базеле, без сомнения, можно было услышать наивные и уверенные упоминания о “Национальном фонде” в десять миллионов фунтов стерлингов. Но даже если мы заставим замолчать разум и дадим волю фантазии настолько, чтобы поверить, что сможем получить Фонд таких размеров за короткое время, мы все равно не продвинемся дальше. Те самые речи, которые мы слышали в Базеле об

экономическом положении евреев в различных странах, без сомнения, показали, что наше национальное богатство очень невелико, и большинство наших людей находятся за чертой бедности. Исходя из этого, любой здравомыслящий человек, даже если он не является великим математиком, может легко подсчитать, что десять миллионов фунтов стерлингов - сущий пустяк по сравнению с суммой, необходимой для эмиграции евреев и их поселения в Палестине на сельскохозяйственной основе. Даже если бы все богатые евреи внезапно стали ярыми “сионистами” и каждый из них отдал половину своего состояния на это дело, все равно это не составило бы тех тысяч миллионов, которые потребовались бы для этой цели.

Таким образом, нет никаких сомнений в том, что даже когда будет создано еврейское государство, евреи смогут селиться в нем лишь понемногу, причем определяющими факторами будут ресурсы самого народа и степень экономического развития, достигнутая страной. Между тем естественный прирост населения будет продолжаться как среди тех, кто поселяется в стране, так и среди тех, кто остается за ее пределами, с неизбежным результатом, что, с одной стороны, в Палестине будет все меньше и меньше места для новых иммигрантов, а с другой стороны, число тех, кто остается за пределами Палестины, не сильно уменьшится, несмотря на непрерывную эмиграцию. В своей вступительной речи на Конгрессе доктор Герцль, желая продемонстрировать превосходство своей государственной идеи над принятым до сих пор методом палестинской колонизации, подсчитал, что при последнем методе потребуется девятьсот лет, прежде чем все евреи смогут поселиться на своей земле. Члены Конгресса приветствовали это как убедительный аргумент. Но это была дешевая победа. Само еврейское государство, что бы оно ни делало, не может сделать более выгодных расчетов.

Правда горька, но при всей ее горечи она лучше иллюзии. Мы должны признаться самим себе, что “собрание изгнанников” недостижимо естественными средствами. Однажды мы можем естественным путем основать Еврейское государство, и евреи могут расти и размножаться в нем до тех пор, пока в стране больше ничего не останется; но даже тогда большая часть народа останется рассеянной по чужим землям. “Собрать наших рассеянных с четырех концов земли” (словами Молитвенника) невозможно. Только религия с ее верой в чудесное искупление может обещать такое завершение.

Но если это так, если Еврейское государство также означает не “сбор изгнанников”, а поселение небольшой части нашего народа в Палестине, то как это решит материальную проблему еврейских масс на землях Диаспоры?

Или, возможно, поборники Государственной идеи думают, что, будучи хозяевами в своей собственной стране, мы сможем дипломатическими средствами заставить различные правительства облегчить материальные страдания наших рассеянных братьев-евреев? Это, как мне кажется, последняя теория доктора Герцля. В его новой брошюре (*Der Baseler Kongress*) мы больше не находим никаких расчетов количества лет, которые потребуются евреям, чтобы въехать в свою страну. Вместо этого он так многословно говорит нам (стр. 9), что если земля станет *национальной* собственностью еврейского народа, даже если ни один отдельный еврей не владеет в частном порядке ни единым квадратным ярдом этой земли, то еврейская проблема будет решена навсегда. Эти слова (если мы не исключим материальный аспект еврейской проблемы) можно понимать только так, как было предложено выше. Но эта надежда кажется мне настолько фантастической, что я не вижу необходимости тратить слова на ее разрушение. Мы достаточно часто видели, даже в случае, когда нации больше благоволят могущественным

правительствам, чем евреи, как мало дипломатия может сделать в вопросах такого рода, если она не подкреплена большими вооруженными силами. Более того, вполне возможно, что во времена Еврейского государства, когда экономические условия в той или иной стране будут таковы, что побудят правительство защитить свой народ от еврейской конкуренции с помощью ограничительного законодательства, этому правительству будет легче, чем сейчас, найти оправдание для таких действий, поскольку оно сможет сослаться на то, что, если евреям не нравится там, где они есть, они могут уехать в свое собственное государство.

Таким образом, материальная проблема не будет решена с основанием еврейского государства, и, вообще говоря, не в нашей власти покончить с ней (хотя ее можно было бы более или менее облегчить уже сейчас различными средствами, такими как поощрение сельского хозяйства и ремесел среди евреев во всех странах); и независимо от того, создадим мы государство или нет, эта конкретная проблема всегда будет зависеть в основе своей от экономического состояния каждой страны и уровня цивилизации, достигнутого каждым народом.

Таким образом, мы приходим к выводу, что единственную истинную основу сионизма следует искать в другой проблеме, моральной.

Но моральная проблема проявляется в двух формах, одной на Западе и одной на Востоке; и этот факт объясняет фундаментальное различие между западным “сионизмом” и восточным *чиббатским сионом*. Нордау занимался только западной проблемой, очевидно, ничего не зная о Восточной; и Конгресс в целом сосредоточился на первой и уделил мало внимания второй.

Западный еврей, покинув гетто и стремясь привязаться к народу страны, в которой он живет, несчастлив, потому что его надежда на радушный прием не оправдалась. Он неохотно возвращается к своему народу и пытается найти в еврейской общине ту жизнь, по которой он тоскует, но тщетно. Общественная жизнь и общественные проблемы больше не удовлетворяют его. Он уже привык к более широкой социальной и политической жизни; и с интеллектуальной стороны еврейская культурная работа его не привлекает, потому что еврейская культура не играла никакой роли в его образовании с детства и является для него закрытой книгой. Поэтому в своей беде он обращается к земле своих предков и представляет себе, как было бы хорошо, если бы там было восстановлено еврейское государство — государство, устроенное в точности по образцу других государств. Тогда он мог бы жить полноценной жизнью среди своего народа и найти дома все, что он сейчас видит снаружи, болтающееся перед его глазами, но недостижимое. Конечно, не все евреи смогут подняться на крыльях и отправиться в свое Государство; но само существование еврейского государства поднимет престиж тех, кто останется в изгнании, и их сограждане больше не будут презирать их и держать на расстоянии вытянутой руки, как если бы они были неблагородными рабами, полностью зависящими от гостеприимства других. Когда он созерцает это завораживающее видение, его внутреннее сознание внезапно осознает, что даже сейчас, до создания Еврейского государства, сама мысль о нем приносит ему почти полное облегчение. У него есть возможность для организованной работы, для политического возбуждения; он находит подходящее поле деятельности без необходимости прислуживать неевреям; и он чувствует, что благодаря этому идеалу он снова стоит духовно высоко и вернул себе человеческое достоинство без особых хлопот и без посторонней помощи. Поэтому он посвящает себя идеалу со всем пылом, на который способен; он дает волю своей фантазии и позволяет ей парить, как ей

заблагорассудится, над реальностью и ограниченностью человеческих сил. Ибо ему нужно не достижение идеала: одного стремления к нему достаточно, чтобы излечить его отморальной болезни, которая заключается в сознании собственной неполноценности; и чем выше и отдаленнее идеал, тем больше его возвышающая сила.

В этом основа западного сионизма и секрет его привлекательности. Но Восточный *Чиббатсион* имеет иное происхождение и развитие. Первоначально, как и “сионизм”, он был политическим; но, будучи результатом материального зла, он не мог удовлетвориться “деятельностью”, состоящей только из всплесков чувств и красивых фраз. Эти блюда могут удовлетворить сердце, но не желудок. Так *Чиббат Сион* сразу же начал выражать себя в конкретных действиях — в создании колоний в Палестине. Эта практическая работа вскоре подрезала крылья фантазии и дала понять, что *Чиббат Сион* ни на йоту не может уменьшить материальное зло. Тогда можно было бы подумать, что, когда этот факт станет очевидным, *Ховеве Цион* прекратит свою деятельность и перестанет тратить время и энергию на работу, которая не приближает их к цели. Но нет: они остались верны своему флагу и продолжали работать с прежним энтузиазмом, хотя большинство из них даже в глубине души не понимали, зачем они это делают. Они инстинктивно чувствовали, что должны поступать именно так; но поскольку они не понимали ясно природу этого чувства, то то, что они делали, не всегда было правильно направлено на ту цель, которая на самом деле привлекала их без их ведома.

Ибо в то самое время, когда материальная трагедия на Востоке достигла своего апогея, сердце восточного еврея все еще было подавлено другой трагедией — моральной; и когда *Ховеве Цион* начал работать над решением материальной проблемы, национальный инстинкт народа почувствовал, что именно в такой работе он может найти лекарство от своей моральной проблемы. Поэтому люди взялись за эту работу и не отказались от нее даже после того, как стало очевидно, что материальную проблему таким образом вылечить невозможно. Восточная форма моральной проблемы абсолютно отличается от западной. На Западе это проблема евреев, на Востоке — проблема иудаизма. Первое тяготеет над отдельным человеком, другое — над нацией. Одно ощущают евреи, получившие европейское образование, другое — евреи, получившие еврейское образование. Первое является продуктом антисемитизма, и зависит от антисемитизма в своем существовании; другое является естественным продуктом реальной связи с тысячелетней культурой, которая сохранит свое влияние, даже если бедам евреев во всем мире придет конец вместе с антисемитизмом, и все евреи в каждой стране займут удобное положение, будут в наилучших возможных отношениях со своими соседями, и им будет позволено принимать участие во всех сферах социальной и политической жизни на условиях абсолютного равенства.

Из гетто вышли не только евреи: вышел и иудаизм. Для евреев исход ограничен определенными странами и обусловлен веротерпимостью; но иудаизм появлялся (или выходит) сам по себе везде, где он соприкасался с современной культурой. Этот контакт с современной культурой разрушает защиту иудаизма изнутри, так что иудаизм больше не может оставаться изолированным и жить обособленной жизнью. Дух нашего народа стремится к развитию: он хочет впитать те элементы общей культуры, которые доходят до него извне, переварить их и сделать частью себя, как он делал это раньше в разные периоды своей истории. Но условия его жизни в изгнании неподходящие. В наше время культура каждой страны облачена в одеяние национального духа, и незнакомец, желающий добиться ее расположения, должен отбросить свою индивидуальность и погрузиться в господствующий дух. По этой причине иудаизм в

изгнании не может развивать свою индивидуальность по-своему. Когда оно покидает стены гетто, ему грозит опасность потерять свою сущность или — в лучшем случае — свое национальное единство: ему грозит расколоться на столько разновидностей иудаизма, каждая со своим характером и жизнью, сколько существует стран еврейского рассеяния. ^[23]

И теперь иудаизм обнаруживает, что он больше не может терпеть *галут* ^[24] форму, которую ему пришлось принять, повинувшись своей воле к жизни, когда он был изгнан из своей собственной страны, и что, если он потеряет эту форму, его жизнь окажется в опасности. Поэтому оно стремится вернуться в свой исторический центр, чтобы жить там жизнью естественного развития, задействовать свои силы во всех областях человеческой культуры, развивать и совершенствовать те национальные достояния, которые оно приобрело до сих пор, и таким образом внести свой вклад в общий фонд человечества, в будущем, как и в прошлом, в великую национальную культуру, плод беспрепятственной деятельности народа, живущего в соответствии со своим собственным духом. Для этой цели иудаизму в настоящее время нужно совсем немного. Ему нужно не независимое государство, а только создание на его родной земле условий, благоприятных для его развития: большого поселения евреев, работающих *беспрепятственно* ^[25] во всех отраслях культуры, от сельского хозяйства и ремесел до науки и литературы. Это еврейское поселение, которое будет постепенно расти, со временем станет центром нации, где его дух найдет чистое выражение и разовьется во всех своих аспектах до высшей степени совершенства, на которую оно способно. Тогда из этого центра дух иудаизма распространится на большую периферию, ко всем общинам Диаспоры, и вдохнет в них новую жизнь и сохранит их единство; и когда наша национальная культура в Палестине достигнет этого уровня, мы можем быть уверены, что она произведет в стране людей, которые смогут, при благоприятной возможности, основать Государство, которое будет *еврейским* государством, а не просто государством евреев.

Этот *Хиббатсион*, который заботится о сохранении иудаизма в то время, когда еврейство так сильно страдает, является чем-то странным и непонятным для “политических” сионистов Запада, точно так же, как требование Р. Йоханана бен Заккая о Джабнехе было странным и непонятным для соответствующих людей того времени. ^[26] И поэтому политический сионизм не может удовлетворить тех евреев, которым небезразличен иудаизм: его рост кажется им сопряженным с опасностью для объекта их собственных устремлений.

Секрет стойкости нашего народа в том — как я пытался показать в другом месте ^[27] — что в очень ранний период Пророки учили уважать только духовную силу, а не поклоняться материальной силе. По этой причине столкновение с врагами, более сильными, чем он сам, никогда не доводило еврейскую нацию, в отличие от других народов древности, до самоуничтожения. Пока мы верны этому принципу, наше существование имеет надежную основу: ибо по духовной силе мы не уступаем другим нациям, и у нас нет причин вычеркивать себя. Но политический идеал, который не опирается на национальную культуру, способен отвратить нас от нашей верности духовному величию и породить в нас тенденцию искать путь славы в достижении материальной власти и политического господства, разрывая таким образом нить, соединяющую нас с прошлым, и подрывая нашу историческую основу. Излишне говорить, что если политический идеал не будет достигнут, это будет иметь катастрофические последствия, потому что мы потеряем старую основу, не найдя новой. Но даже если это будет достигнуто в нынешних условиях, когда мы являемся рассеянным народом не только в физическом, но и в духовном смысле, — даже тогда иудаизм будет в большой опасности. Почти все наши великие

люди, то есть те, чье образование и социальное положение позволяют им возглавить еврейское государство, духовно далеки от иудаизма и не имеют истинного представления о его природе и ценности. Такие люди, какими бы лояльными своему государству и преданными его интересам они ни были, обязательно будут рассматривать эти интересы как связанные с иностранной культурой, которую они сами впитали; и они будут пытаться моральным убеждением или даже силой внедрить эту культуру в еврейское государство, так что в конце концов еврейское государство станет государством немцев или французов еврейской расы. Даже сейчас у нас есть небольшой пример этого процесса в Палестине.^[28] И история учит нас, что во времена дома Иродиадов Палестина действительно была еврейским государством, но национальная культура презиравалась и преследовалась, и правящий дом делал все, что было в его силах, чтобы внедрить в стране римскую культуру, и растрачивал национальные ресурсы на строительство языческих храмов, амфитеатров и так далее. Такое еврейское государство означало бы смерть и полную деградацию для нашего народа. Мы никогда не добьемся достаточной политической власти, чтобы заслужить уважение, в то время как нам будет не хватать внутренней живой моральной силы. Ничтожное государство, “мечущееся, как мячик, между своими могущественными соседями и поддерживающее свое существование только дипломатическими ухищрениями и постоянным заигрыванием с любимцами фортуны”, не смогло бы дать нам ощущение национальной славы; и национальная культура, в которой мы могли бы искать и нашли свою славу, не была бы внедрена в наше государство и не была бы принципом его жизни. Таким образом, мы действительно были бы тогда — в гораздо большей степени, чем сейчас, — “маленькой и незначительной нацией”, поработанной по духу “баловнем судьбы”, обращающей завистливые и алчные взоры на вооруженные силы наших “могущественных соседей”; и наше существование как суверенного государства не добавило бы славной главы в нашу национальную историю. Не лучше ли было бы для “древнего народа, который когда-то был маяком для всего мира” исчезнуть, чем покончить с достижением такой цели, как эта?^[29] Г-н Лилиенблум напоминает мне, что в наше время существуют небольшие государства, такие как Швейцария, которые защищены от вмешательства других стран и не нуждаются в “постоянном вывозе грузов”. Но при сравнении Палестины с такими маленькими странами, как Швейцария, упускается из виду географическое положение Палестины и ее религиозное значение для всех народов. Эти два факта сделают совершенно невозможным для него “могущественных соседей” (под этим выражением, конечно, я не имел в виду, как интерпретирует мистер Лилиенблум, “друзей и персов”) оставить его в покое совсем; и когда оно станет еврейским государством, все они по-прежнему будут следить за ним, и каждая держава будет пытаться влиять на его политику в выгодном для себя направлении, точно так же, как мы видим происходящее в случае с другими слабыми государствами (такими, как Турция), в которых у великих европейских наций есть “интересы”.

Одним словом: *Хиббат Сион*, не меньше, чем “сионизм”, хочет еврейского государства и верит в возможность создания еврейского государства в будущем. Но в то время как “сионизм” надеется, что еврейское государство обеспечит лекарство от бедности, полное спокойствие и национальную славу, *Хиббат Сион* знает, что наше государство не даст нам всего этого, пока “всеобщая праведность не воцарится на троне и не будет властвовать над нациями и государствами”: и он надеется, что еврейское государство обеспечит лишь “надежное убежище” для иудаизма и культурное единство для нашей нации. “Сионизм”, следовательно, начинает свою работу с политической пропаганды; *Хиббат Сион* начинается с национальной культуры, потому что только через национальную культуру и ради нее может быть создано

еврейское государство таким образом, чтобы оно соответствовало воле и потребностям еврейского народа.

Доктор Герцль, это правда, сказал в упомянутой выше речи, что “сионизм” требует возвращения к иудаизму до возвращения в Еврейское государство. Но эти приятно звучащие слова настолько расходятся с его поступками, что мы вынуждены прийти к неприятному выводу, что это не что иное, как хорошо выверенная фраза.

Мне очень трудно иметь дело с индивидуальными действиями, к которым нельзя прикасаться, не размышляя об отдельных мужчинах. По этой причине в своей заметке о Конгрессе я ограничился общими намеками, которые, как я полагал, были бы легко понятны тем, кто разбирался в предмете, и особенно делегатам Конгресса. Но некоторые из моих оппонентов использовали эту щепетильность против меня, делая вид, что вообще ничего не понимают. С притворной простотой они спрашивают, какую вину я должен найти в Конгрессе, и у них даже хватает уверенности публично отрицать факты, которые общеизвестны. Эта тактика вынуждает меня здесь, против моей воли, приподнять художественную завесу, которую они набросили на все происходящее, и упомянуть некоторые детали, которые проливают свет на характер этого движения и ментальный настрой его приверженцев.

Если бы целью “сионизма” действительно было вернуть народ к иудаизму — сделать его не просто нацией в политическом смысле, но нацией, живущей в соответствии со своим собственным духом, — тогда Конгресс не откладывал бы вопросы национальной культуры — языка и литературы, образования и распространения еврейских знаний — до самого последнего момента, после окончания всех дебатов *орехтлихе* и *фолькеррехтлихе*, об избрании Х. членом Комитета, о воображаемых миллионах и так далее. Когда все присутствующие устали и приветствовали заходящее солнце в последний день как признак приближающегося конца, одному из членов было отведено короткое время для выступления по всем этим важным вопросам, которые на самом деле являются самыми жизненными и существенными. Естественно, выступление, каким бы хорошим оно ни было, пришлось ускорить и сократить; времени на обсуждение деталей не было; с трибуны было внесено предложение передать все эти проблемы Комиссии, состоящей из определенных авторов, которые были названы; и все собрание согласилось просто ради того, чтобы покончить с делами и разойтись.

Но нет необходимости выяснять позицию Конгресса путем умозаключений, потому что это было совершенно недвусмысленно заявлено в одной из официальных речей — речи, которая фигурировала в повестке дня как “Изложение основ сионизма” и была представлена доктору Герцлю до того, как ее зачитали Конгрессу. В этой речи нам было ясно сказано, что западные евреи были ближе, чем евреи Востока, к цели сионизма, потому что они уже сделали половину работы: они уничтожили еврейскую культуру гетто и таким образом освободились от ига прошлого. Эта речь также была встречена продолжительными аплодисментами, и Конгресс принял предложение опубликовать ее в виде брошюры для распространения среди евреев.

В одном из номеров сионистского органа *Die Welt* появилось хорошее аллегорическое описание тех евреев, которые остались в Национальной немецкой партии в Австрии даже после того, как она объединилась с антисемитами. Аллегория повествует о старой леди, чей возлюбленный бросает ее ради другой, и которая, безуспешно попытавшись вернуть его всеми приемами,

которые раньше помогали ему завоевать любовь, начинает проявлять привязанность к своей новой возлюбленной, надеясь, что он сжалится над ней за ее великодушие.

У меня есть острое подозрение, что эту аллегорию с таким же успехом можно применить, с небольшими изменениями, и к самим ее изобретателям. Есть пожилая дама, которая, совершенно отчаявшись вернуть своего возлюбленного мольбами, покорностью и смирением, внезапно наряжается во все великолепие и начинает относиться к нему с ненавистью и презрением. Ее цель по-прежнему влиять на него. Она хочет, чтобы он, по крайней мере, уважал ее в глубине души, если он больше не может ее любить. Тот, кто внимательно и критически прочтет *Die Welt*, не сможет избавиться от впечатления, что западные “сионисты” всегда устремляют свои взоры на нееврейский мир и что они, подобно ассимилированным евреям, стремятся просто снискать расположение в глазах народов: только то, что, в то время как другие хотят любви, “сионисты” хотят уважения. Им чрезвычайно приятно, когда нееврей открыто говорит, что “сионисты” заслуживают уважения, когда журнал публикует какое-нибудь упоминание о “сионистах”, не подшучивая над ними, и так далее. Более того, на последнем заседании Конгресса Президент счел необходимым публично выразить особую благодарность трем язычникам, оказавшим честь собранию, приняв в нем участие, хотя все они были молчаливыми участниками, и нет никаких признаков того, что они что-либо сделали. Если бы я захотел вдаваться в мелкие детали, я мог бы показать на различных инцидентах, что в своем общем поведении и процедурах эти “сионисты” не пытаются приблизиться к еврейской культуре и впитать ее дух, но, напротив, они стремятся подражать, как евреям, поведению и процедурам немцев, даже там, где они наиболее чужды еврейскому духу, как средство показать, что евреи тоже могут жить и действовать, как все другие нации. Возможно, достаточно упомянуть о недавнем неприятном инциденте в Вене, когда молодые “сионисты” вышли распространять евангелие “сионизма” с помощью палок и кулачных боев на немецкий манер. И сионистский орган сочувственно отнесся к этому инциденту и, несмотря на всю свою осторожность, не мог скрыть своего удовлетворения успехом сионистского кулака.

Весь Конгресс тоже был задуман скорее как демонстрация всему миру, чем как средство дать понять самим себе, чего мы хотим и что мы можем сделать. Основатели движения хотели показать внешнему миру, что за ними стоит единый и единодушный еврейский народ. Следует признать, что от начала и до конца они преследовали эту цель с ясным сознанием и решимостью. В тех странах, где евреи озабочены материальными проблемами и вряд ли в целом придут в восторг от политических идеалов отдаленного будущего, специальный эмиссар разъезжал перед Конгрессом, распространяя благоприятные сообщения, из которых можно было заключить, что и согласие Турции, и необходимые миллионы были почти в пределах нашей досягаемости, и что не было недостатка ни в чем, кроме национального представительного органа для ведения переговоров со всеми партиями от имени еврейского народа: по этой причине было необходимо направить на Конгресс много делегатов, а также направить петиции с тысячами подписей, а затем Комитет, который должен был быть выбран парламентом. Конгресс был бы тем органом, который был бы необходим.^[30] С другой стороны, они были осторожны, чтобы заранее не объявить ясно, что сионизм Герцля, и только он, будет основой Конгресса, что эта основа будет выше критики, и ни один делегат Конгресса не будет иметь права подвергать ее сомнению. В Регламенте, который был разослан вместе с приглашением на Конгресс, говорилось лишь в общих чертах, что делегатом может быть любой, “кто выражает свое согласие с *общей* программой сионизма”, без объяснения, в чем заключалась общая программа или где ее можно было найти. Так в Базеле встретились люди,

совершенно не похожие друг на друга по своим взглядам и устремлениям. В своей простоте они думали, что каждый, чей взор был обращен к сионистам, хотя он и не сходил с Герцлем во взглядах, выполнил свой долг перед общей программой и имел право быть членом Конгресса и выражать перед ним свои взгляды. Но руководители Конгресса из всех сил старались не допустить выхода на поверхность каких-либо разногласий по фундаментальным вопросам и использовали все “парламентские” уловки, чтобы не дать возможности для обсуждения и прояснения таких вопросов. Вопрос о программе действительно поднимался на одном из предварительных заседаний, проводимых перед самим Конгрессом (*Vorkonferenz*); и некоторые делегаты из Вены указали на заявление о порядке работы и попытались доказать на его основе, что этот вопрос не мог быть должным образом поднят, поскольку все делегаты приняли общую программу сионизма, и не было другого сионизма, кроме венского, и *Die Welt* была его пророком. Но многие из присутствующих с этим не согласились, и пришлось назначить Комиссию для составления программы. Эта Комиссия искусно разработала программу, допускающую дюжину толкований на любой вкус; и эта программа была представлена Конгрессу с просьбой принять ее в ее нынешнем виде, без какого-либо обсуждения. Но один делегат отказался подчиниться, и его действия привели к долгим дебатам по поводу одного-единственного слова. Эти дебаты показали, к ужасу многих людей, что существовало несколько разновидностей “сионистов”, и маске единодушия грозила опасность быть публично разорванной в клочья; но лидеры быстро и умело залатали брешь, прежде чем она зашла слишком далеко. Доктор Герцль в своей новой брошюре использует это, чтобы доказать, какое огромное значение сионисты придавали этому единственному слову (*völkerrechtlich*). Но на самом деле подобные “опасные” дебаты могли бы возникнуть и по поводу многих других слов. Ибо многие делегаты совершенно не замечали огромной пропасти между различными точками зрения по принципиальным вопросам, и обсуждение любого такого вопроса было рассчитано на то, чтобы открыть людям глаза и разнести всю структуру на атомы. Но такие дискуссии не поднимались, потому что даже те немногие, кто ясно видел и понимал ситуацию, боялись риска “крушения”. Итак, цель была достигнута; иллюзия единодушия сохранялась до последнего; внешний мир увидел сплоченный народ, требующий создания государства; и те, кто был внутри, вернулись домой, полные энтузиазма, но ничуть не прояснив своих идей или связи одной идеи с другой.

И все же, в конце концов, я признаю, что западный “сионизм” очень хорош и полезен для тех западных евреев, которые уже давно почти забыли иудаизм и не имеют никакой связи со своим народом, кроме смутного чувства, которого они сами не понимают. Создание еврейского государства с их помощью в настоящее время является лишь отдаленной мечтой; но идея государства побуждает их тем временем посвятить свою энергию служению своему народу, вытаскивает его из трясины ассимиляции и укрепляет их еврейское национальное сознание. Возможно, когда они узнают, что пройдет много времени, прежде чем у нас появятся собственные полицейские и сторожа, многие из них могут вообще покинуть нас; но даже тогда наши потери в результате этого движения не будут больше, чем наши приобретения, потому что, несомненно, среди них найдутся люди с большим сердцем, которые со временем будут побуждены докопаться до сути дела и понять свой народ и его дух: и эти люди сами придут к тому подлинному *Чиббатсиону*, который находится в гармонии с нашим национальным духом. Но на Востоке, в доме прибежища иудаизма и на родине еврейского *Хиббат-Сиона*, эта “политическая” тенденция может принести нам только вред. Его притягательная сила в то же время является силой, противоположной моральному идеалу, который до сих пор вдохновлял

восточное еврейство. Те, кто сейчас отказывается от этого идеала в обмен на политическую идею, никогда больше не вернутся, даже когда волнение утихнет и государство не будет создано: ибо редко в истории мы находим движение, возвращающееся по своим следам до того, как оно попыталось идти дальше и, наконец, сбилось с пути. Поэтому, когда я вижу, какой хаос это движение внесло в лагерь восточного *Ховеве—Сиона*- когда я вижу людей, которые еще недавно, казалось, знали, чего они хотят и как этого добиться, теперь внезапно покидают флаг, который еще вчера они считали священным, и преклоняют колена перед идеей, которая не имеет корней в их существе, просто потому, что она исходит с Запада: когда я вижу все это и вспоминаю, сколько пароксизмов внезапного и мимолетного энтузиазма мы уже испытали, тогда я действительно чувствую, как тяжелая рука отчаяния начинает овладевать мной .

Именно под влиянием этого чувства я написал свою Заметку о Конгрессе через несколько дней после его завершения. Все это впечатление было очень свежо в моей памяти, и мое горе было острым; и я позволил себе несколько резких выражений, о которых теперь сожалею, потому что у меня нет привычки употреблять подобные выражения. Но что касается собственно рассматриваемого вопроса, то мне нечего отступать. То, что произошло с тех пор, не убедило меня в том, что я был неправ: напротив, это укрепило мое убеждение в том, что, хотя я писал в гневе, я не писал по ошибке.

ПИНСКЕР И ПОЛИТИЧЕСКИЙ СИОНИЗМ (Памяти доктора Пинскера в десятую годовщину его смерти) (1902)

21 декабря прошлого (1901) года исполнилось десять лет со дня смерти доктора Лео Пинскера.

Десятилетие - это долгий срок в наши дни, когда все меняется с необычайной быстротой; когда события наваливаются друг на друга, толкая друг друга, каждый день вызывая новые ощущения; когда люди возвышаются и падают один за другим, известные сегодня и забытые завтра, достигающие вершины за час и уходящие ко дну в следующий; когда суматоха сегодняшнего дня настолько велика, что у людей нет времени остановиться и спокойно оглянуться на вчерашний день.

Пинскер - один из тех людей вчерашнего дня, которых сегодняшние люди уже успели забыть. Он умер десять лет назад, и за эти десять лет все изменилось, и мы вместе с ними. Прилетели новые птицы и принесли новые песни. Они поют громким и пронзительным хором, в грохоте которого кто вспомнит печальную песню одинокого певца, которого земля больше не знает?

В свое время Пинскер был главой *организации "Ховеве Цион"* и усердно работал над колонизацией Палестины. Но за это время *сам* Чиббат-Сион уступил место сионизму. Мелкая колонизация, результат политики "проникновения", которая поглощала время и энергию Пинскера и вчерашнего *"Шовеве Сион"*, сегодня является источником веселья даже для самого мелкого новичка в сионизме. Всем известно, что Герцль расширил узкий кругозор своих

предшественников, основав сионистский идеал на более широком фундаменте — на политике и дипломатии, на Банке и Хартии.

Двадцать лет назад Пинскер написал небольшую брошюру на тридцати шести страницах под названием "*Автоэмансипация*". В свое время эта брошюра произвела определенный ажиотаж и вызвала определенный отклик. Но кто сейчас обращает внимание на небольшую брошюру, датированную до нового устройства? Разве у нас сейчас нет *Judenstaati* Отчетов о четырех конгрессах, полных дебатов и речей, а также кучи брошюр и листовок на всех языках, объясняющих и разъясняющих сионизм во всех аспектах и деталях?

Да, Пинскер был великим человеком в свое время; он был одним из "предшественников" сионизма — это признают даже новые сионисты. И когда у них появляется возможность пересказать историю сионистской идеи несионистам, они начинают, в наиболее одобренной научной манере, с "эмбрионального" периода. Здесь они на одном дыхании восхваляют всех достойных людей, которые пришли до рождения сионизма и подготовили для него путь, не забывая Пинскера и других лидеров *Ховеве Цион*, которые были его современниками. Но все это для них просто введение в основную тему, которая начинается с 1896 года — года, когда Герцль раскрыл себя в своей брошюре *Der Judenstaat*. Здесь они подводят черту, как кому следовало бы сказать: "Пока что это эмбриональный период сионизма, период его подготовки к рождению. Теперь узрите сам сионизм во всей его красе и великолепии".

Как же тогда получилось, что многие люди сейчас вдруг вспомнили, что Пинскер умер десять лет назад, 21 декабря; и что во многих местах были прочитаны молитвы за упокой его души и произнесены поминальные речи в его честь в эту печальную годовщину? По правде говоря, это происходит только потому, что работа движения "мелкой колонизации" все еще продолжает свое существование, и все еще существует Общество, которое работает на поддержку колоний. По этой причине, и только по этой причине — потому что он стоял во главе тех, кто работал на палестинские колонии, а впоследствии и Общества, созданного для их поддержки, — Пинскера помнят его коллеги, оригинального *Ховеве Цион* в его собственной стране, чьей привилегией было знать его лично и работать с ним. Именно они сделали годовщину предметом общественного интереса. Если бы не это, новые сионисты, чей календарь начинается с рождения политического сионизма, не вспомнили бы человека, который за пятнадцать лет до Герцля разработал всю теорию политического сионизма от начала до конца с логической тщательностью и возвышенностью стиля, не сравнимой ни с одной последующей работой.

Как, в самом деле, должны помнить его эти новые сионисты, учитывая, что они вообще ничего не знают о Пинскере как авторе теории политического сионизма? И откуда им знать о нем, если их лидеры еще никогда не говорили им, явно или косвенно, в печати или с трибуны, на сионистских конгрессах или вне их, кто был истинным автором этой теории, настоящим, хотя и непризнанным источником, из которого пили все, кто пришел после него? ^[31] Брошюра Пинскера на оригинальном немецком языке уже вышла из печати и является редкостью. В то время как поток новых брошюр, в основном бедных и безвкусных, *rechauffés*, ежедневно изливается и распространяется среди людей при содействии сионистской организации и с согласия ее лидеров, в пропагандистских целях, эта брошюра Пинскера, которая уникально способна привлечь интеллигентных евреев в любой стране к сионистской идее, по сей день не удостоилась нового издания; ^[32] и многие из новых сионистов, особенно на Западе, никогда не видели его и даже не слышали о его ценности. ^[33] Все, что они слышат, это то, что сионисты

были еще до Герцля, но они были бедными, простодушными мечтателями, которые - неспособные постичь великую политическую идею — думали решить еврейскую проблему, основав несколько колоний в Палестине и поддерживая их на полпенса; а что касается Пинскера — что ж, он был лидером этих бедных мечтателей.^[34]

Я сомневаюсь, что еще не пришло время вернуть Пинскеру почетное место в сионистском движении, которое принадлежит ему по праву. Мы находимся в гуще суматохи и криков, и пока еще нет места для истинного и непредвзятого суждения. Это следует оставить для более поздней истории, на то время, когда “суматоха и крики утихнут”, а влияние личности и мимолетных обстоятельств уступит место национальному *мотиву*, более общему по размаху и более постоянному по характеру. Но поскольку память о Пинскере сейчас в общественном сознании — пусть даже на мгновение, — мы не можем не воспользоваться случаем, чтобы вспомнить послание, которое Пинскер принес своему народу, но за которое он еще не получил похвалы.

Это послание, как я уже сказал, послание *политического* сионизма. Пинскер был первым, кто заложил четкую теоретическую основу политического сионизма. Он также был первым, кто разработал — хотя и только в общих чертах — определенную практическую программу реализации этой идеи. Именно за эту программу или за ее фундаментальные положения ухватились новые сионисты; именно из-за этой программы они называют себя “политическими”, обозначая тем самым, как они полагают, изначальную черту, отличающую их от их предшественников. Пинскер сжал все свое учение, как теоретическое, так и практическое, в одной небольшой брошюре, которая отличается лаконичностью стиля и отсутствием систематического изложения. Его возмущенные чувства были слишком сильны для холодного мышления и не позволяли ему систематизировать свои идеи. Пинскер не написал научного трактата; он издал громкий, горький, проникновенный крик, полный негодования и скорби по поводу нашей внешней и внутренней деградации. По этой причине его необходимо изучать с пристальным вниманием, прежде чем можно будет собрать воедино разрозненные фрагменты идей — некоторые повторяются снова и снова с богатством поэтического красноречия, на другие лишь мельком намекают между прочим — и раскрыть всю важность его учения.

Это то, что я предлагаю здесь попробовать. Но прежде всего я должен указать — что, возможно, не является самоочевидным для всех моих читателей, — что моя цель состоит только в том, чтобы объяснить учение Пинскера в его связи с современным политическим сионизмом. Я здесь не излагаю свои собственные взгляды на политический сионизм в целом. То, что я хотел сказать по этому поводу, было сказано в различных эссе, которые наверняка знакомы многим моим читателям; и эти предыдущие высказывания, я думаю, освобождают меня от необходимости комментировать здесь каждый пункт, с которым я не согласен. В этом эссе я принимаю как должное фундаментальную точку зрения политического сионизма, которая была и точкой зрения Пинскера, хотя, как мы вскоре увидим, он придал ей своеобразный поворот, сделав ее более приближенной к тому сионистскому идеалу, который сегодня называется “духовным сионизмом”.

Пинскер, как и все последующие политические сионисты, пришел к идее сионизма не через проблему иудаизма — через необходимость поиска нового фундамента для нашего национального существования и единства вместо старого фундамента, который рушится, — а

через проблему еврейства — через определенное убеждение, что даже эмансипация и общий прогресс не улучшат униженного и ненадежного положения евреев среди наций, и что антисемитизм никогда не прекратится, пока у нас нет собственного национального дома. Но стоит особо рассмотреть, каким образом он пришел к убеждению в вечности вражды между Израилем и другими народами, потому что этот путь отличается от пути более поздних сионистов, и именно это различие придает особую окраску посланию Пинскера.

Пинскер находит три основные причины, которые приводят к тому, что нас ненавидят и презирают больше, чем любых других людей; и для каждой из трех нет другого средства, кроме отдельного еврейского государства.

Первая причина - национальная, и ее корни лежат глубоко в человеческой психологии. Мы не можем знать, наступит ли когда-нибудь тот великий день, когда все человечество будет жить в братстве и согласии, а национальных барьеров больше не будет существовать; но даже в лучшем случае до наступления мессианской эры должны пройти тысячи лет. Между тем нации живут бок о бок в состоянии *относительного* мира, который основан главным образом на фундаментальном равенстве между ними. То есть каждая нация признает национальное существование других наций, и даже те, которые враждуют или даже воюют друг с другом, вынуждены признавать друг друга равными, стоящими на одной ступени государственности, и поэтому питают друг к другу определенное чувство уважения, без различия между большой нацией и маленькой, сильной и слабой. Но с народом Израиля все по-другому. Этот народ не причисляется к нациям, потому что с тех пор, как он был изгнан со своей земли, ему не хватало существенных атрибутов национальности, по которым одна нация отличается от другой, — не хватало “той самобытной национальной жизни, которая немыслима без общности языка и обычаев и без местного соседства”. Именно из-за отсутствия у нас этих качеств другие нации не рассматривают нас как находящихся на одном уровне с ними самими, как нацию, равную им по интегральной ценности. Правда, мы не перестали даже в землях нашего изгнания быть *духовно* отдельной нацией; но эта духовная национальность, столь далекая от того, чтобы придать нам статус нации в глазах других наций, является самой причиной их ненависти к нам как к народу. Люди всегда в ужасе от бестелесного духа, души, блуждающей без физического покрова; а ужас порождает ненависть. Это форма психического заболевания, которую мы бессильны вылечить. Во все века люди боялись всевозможных призраков, которые рисовались их воображению; и Израиль представляется им призраком — но призраком, который они видят собственными глазами, а не просто в воображении. Таким образом, ненависть народов к еврейской национальности является психическим заболеванием, известным как “демонопатия”; и передаваясь из поколения в поколение на протяжении примерно двух тысяч лет, к настоящему времени она пустила настолько глубокие корни, что ее уже невозможно искоренить. Основным объектом этой ненависти являются не евреи как личности, а иудаизм, под которым подразумевается та абстрактная национальность, тот бестелесный призрак, который бродит среди реальных наций как нечто отдельное и непохожее и пробуждает в них скрытую способность к демонофобии. Следовательно, мы видим, с одной стороны, что отдельные язычники живут в мире и дружбе со своими еврейскими знакомыми, сохраняя при этом свою глубоко укоренившуюся враждебность к евреям как народу, а с другой стороны, что, несмотря на все периодические изменения национальных тенденций и международных отношений, все нации всегда остаются одинаковыми в своей ненависти к евреям, точно так же, как они всегда остаются одинаковыми в своей ненависти к другим видам призраков, в существование которых они верят. ^[35]

Что же тогда мы должны сделать, чтобы спастись от этой национальной ненависти?

Ассимилироваться с другими народами? Если имеется в виду настоящая ассимиляция — ассимиляция, которая достигает самой души и заканчивается уничтожением, — то это своего рода смерть, которая не приходит сама по себе, и мы не хотим навлекать ее нашими собственными усилиями. ^[36] Но поверхностная ассимиляция, которая является панацеей, за которую выступает определенная часть евреев, может только ухудшить наше положение. Сам Пинскер не делает этого вывода столь подробно; но это необходимое следствие из только что упомянутой идеи. Ибо, видя, что источник антисемитизма заключается в отсутствии у нас конкретного национального существования, которое вынудило бы другие нации признать в нас нацию, равную им по статусу, из этого ясно следует, что чем больше мы ассимилируемся - чем больше мы подражаем нашему окружению и стираем нашу национальную самобытность, — тем менее конкретным и более духовным будет становиться наше национальное существование; и тем больше, следовательно, будет усиливаться страх перед призраками, порождающий антисемитизм.

Таким образом, остается только одно средство уничтожения антисемитизма. Мы должны снова стать настоящей нацией, обладающей всеми теми существенными атрибутами национальности, в силу которых одна нация равна другой. Эти атрибуты упомянуты выше — общая земля, общий язык и общие обычаи. Именно сочетание этого создает “самобытную национальную жизнь”. ^[37]

Вторая причина нашей деградации носит политический характер. “Вообще говоря,” говорит Пинскер, - мы не видим, чтобы какая-либо нация чрезмерно любила чужаков. Это факт, который имеет свое основание в этнологии, и ни одна нация не может быть обвинена в этом. ”Теперь, поскольку коренное население повсюду считает еврея чужаком, мы не должны иметь права роптать, если наши хозяева в различных странах относились к нам как к другим чужакам, которые постоянно поселяются среди них. Но на самом деле мы обнаруживаем, что люди повсюду не любят евреев гораздо больше, чем других иностранцев. Почему это? По той же причине, — отвечает Пинскер, — по которой мужчины по-разному ведут себя с состоятельным гостем и с нищим без гроша в кармане. Первый приходит как равный; у него тоже есть дом, в котором он оказывает гостеприимство — независимо от того, нравится ли это нам самим или другим, — и поэтому мы признаем своим долгом оказать ему радушный прием, даже если мы не совсем в восторге от его общества; в то время как он, со своей стороны, сознает, что имеет право требовать такого обращения, какое предписывают условности приличного общества, точно так же, как в своем собственном доме он оказывает такое же отношение другим. Не так обстоит дело с бездомным нищенствующим. Он, со своей стороны, свободен от обязательств гостеприимства, поскольку у него нет возможности выполнить их. Следовательно, его просьба о нашем гостеприимстве - это просьба о чистой благотворительности. Это не призыв равного к принципу равенства прав и обязанностей; это призыв к состраданию того, кто слабее и смиреннее нас, кто может получать, но не может отдавать. Следовательно, даже если мы настолько сострадательны, что приветствуем бедняка и относимся к нему с любовью и уважением, как к одному из нас, равенство - это только внешняя видимость. В глубине души мы чувствуем, и он тоже чувствует, что мы оказываем ему услугу, что мы хорошо относимся к нему по доброте душевной и делаем что-то, от чего мы могли бы отказаться, если бы не наше милосердие и великодушный нрав. Одного этого чувства достаточно, чтобы создать огромную пропасть между нами и понизить его ценность в наших оценках и в его собственных.

Какая фотография представляет Израиль среди других народов? Не фотография состоятельного гостя; ибо у Израиля нет собственного места, где он мог бы выполнять обязательства гостеприимства по отношению к другим народам. Израиль подобен нищему, который ходит от двери к двери, прося других дать ему то, чего он не дает другим. И поэтому другие нации не считают еврея равным себе и не признают никакой обязанности демонстрировать ему то достойное поведение, которое они практикуют по отношению ко всем другим иностранцам, живущим среди них. Таким образом, если они достаточно любезны, чтобы освободить для него место, то это всего лишь акт милосердия, который унижает получателя. Когда их щедрость доходит до крайности, они предоставляют бедному посетителю величайшее благо, которое только могут предоставить, — равные права. Но сам факт того, что предоставление равных прав является актом великодушия, а не обязанностью, основанной на реальном равенстве двух сторон, лишает благо его моральной ценности и делает его всего лишь частью законодательного механизма. Дающий никогда не может забыть, что он дающий, а получающий - что он получатель. По этой причине еврейская эмансипация во всех странах была и всегда должна оставаться исключительно политической, а не социальной. Еврей пользуется равными правами как гражданин, но не равенством как мужчина, как тот, кто принимает участие в интимной жизни общества. Нееврей и еврейка одинаково осознают этот факт, и поэтому, несмотря на свои равные права, еврей остается низшим даже в своих собственных оценках, и в нееврейском обществе он старается скрыть свой иудаизм и благодарен неевреям, когда они не напоминают ему о его происхождении, а ведут себя так, как будто им это безразлично.

Вывод таков, что евреи никогда не смогут достичь истинного социального равенства в нееврейских странах, если только они не перестанут быть постоянными получателями и не поднимутся до ранга респектабельных посетителей, которые могут давать другим то, что просят сами. Другими словами, евреи должны снова завладеть собственной родной землей, где они будут хозяевами. Тогда их место в глазах других народов автоматически улучшится, и куда бы они ни ступили, местные жители будут относиться к ним как к равным, которые будут считать своим долгом относиться к евреям с тем же уважением, которое они проявляют к другим иностранцам, которые приезжают погостить к ним. ^[38]

Помимо двух причин, объясненных выше, существует третья причина, экономического характера, которая придает практический оборот ненависти неевреев к евреям и приводит ее в реальное действие в форме физических ограничений и преследований.

В жизни цивилизованных наций борьба за существование принимает форму мирного соревнования. В этой сфере каждое государство в определенной степени проводит различие между коренным жителем и чужаком и отдает коренному предпочтение там, где нет места для обоих. Подобная дискриминация практикуется даже по отношению к уважаемому иностранцу, которого туземец считает равным себе; и само собой разумеется, что гораздо большая дискриминация будет иметь место по отношению к бедному бродяге, чье существование в штате терпимо только из доброты и милосердия. Если у вас большой дом, в котором достаточно места для вашей семьи и уважаемых гостей, вы не жалеете нищему его угла, но позволяете ему жить с вами столько, сколько ему захочется. Но когда семья вырастет и в доме станет тесно, вы сразу же будете косо смотреть на нищих гостей, которых вы не обязаны уважать или кормить. И если вы увидите, что они не протискиваются и не освобождают для вас место, а, наоборот, стремятся получить больше пространства для локтей для себя, несмотря на то, что они теснят

вас, тогда вас возмутит наглость, с которой они забывают свое место, и в пылу гнева вы вывернете им шею и укоротите, или, по крайней мере, загоните их обратно в их собственный угол, сделайте его как можно меньше и жестко ограничьте их в нем на будущее. Но к уважаемым гостям по-прежнему будут относиться с почтением, и хотя вы можете втайне испытывать к ним неприязнь за то, что они занимают ценную комнату, вы не позволите себе переступить границы вежливости и выставить их на улицу, за исключением исключительных случаев, когда они сами переходят границы дозволенного и ваше терпение лопається.

Таким образом, мы обнаруживаем, что даже там, где число евреев невелико, они навлекают на себя негодование и ненависть своих соседей из-за своего успеха в борьбе за существование и преимущества, которое их способности и упорство дают им перед конкурентами в различных сферах жизни; а там, где еврейские поселения значительны, антисемитизм находит себе пищу — даже при отсутствии какого—либо успеха с еврейской стороны - в самом факте их существования: ибо их существование неизбежно, каким бы бедным и стесненным оно ни было, приведет к конкуренции, которую почувствуют их соседи. В любом случае коренное население не считает себя обязанным сдерживать свои чувства и вести себя с безупречной вежливостью по отношению к несчастному народу, которому позволено жить среди других народов только на условиях терпимости, и которое настолько неблагодарно, что без стыда толкает своих благодетелей. ^[39]

Таким образом, эта причина также не может быть устранена иначе, как путем устранения других причин, упомянутых ранее. Мы должны построить дом для себя, и тогда даже в чужих странах у нас будет положение уважаемых гостей, и наше соперничество с местным населением не вызовет у них негодования и ревности больше, чем соперничество других чужаков. Но экономическая причина отличается от других причин. Наша национальная и политическая деградация является моральным фактом, и требует только морального исправления — чтобы мы стояли выше в глазах мира как нация со своей конкретной жизнью и с землей, на которой она может оказывать другим то гостеприимство, которое она получает в других местах. Но для того, чтобы устранить экономическую причину, мы должны по необходимости уменьшить конкуренцию между евреями и неевреями в местах, где эта конкуренция чрезмерна. Ибо даже уважаемый гость обладает экономической свободой только в определенных пределах. Если он переходит эти границы, и его конкуренция слишком сильно давит на туземца, туземец вынужден защищать себя либо законодательным ограничением прав иностранца, либо иногда даже силой. Из этого следует, что если нам удастся создать отдельное государство для нашего народа, две первопричины антисемитизма будут устранены, даже если государство очень маленькое, и даже если большинство евреев останутся там, где они есть, и только очень незначительное меньшинство переедет селиться в наше государство. Ибо самого факта существования еврейского государства, где евреи были бы хозяевами, а их национальная жизнь развивалась бы своим чередом в соответствии с их духом, — одного этого факта было бы достаточно, чтобы снять с нас клеймо неполноценности и поднять нас в глазах мира до уровня нации, равной по ценности другим нациям, разделяющей в равной степени их привилегии и обязанности; и отношение других наций к нам больше не отличалось бы от их отношения друг к другу. Но экономическая причина, хотя ее действие может быть до некоторой степени смягчено, когда странствующий нищенствующий превращается в зажиточного гостя, не может быть устранена до тех пор, пока число евреев в каждой стране не сократится до предела, продиктованного экономическим положением коренного населения. До тех пор ненависть к этим иностранным конкурентам будет продолжаться, а коренное население будет продолжать

преследовать их с помощью ограничительных законов и даже насилия, даже несмотря на то, что где-то существует отдельное еврейское государство, и даже несмотря на то, что все нации уважают еврейскую национальность, которая имеет в этом государстве свое конкретное выражение.

Таким образом, мы приходим к следующему условию решения нашей задачи. Нам нужно не просто государство, а государство, в которое большинство евреев эмигрирует из всех своих нынешних домов — до такой степени, что их численность в каждой стране сократится до такой степени, которой потребуют местные условия, — и государство, достаточно обширное и материально богатое, чтобы содержать такое большое население.

И здесь мы подходим к ахиллесовой пяте политического сионизма. Допустим, что в наших силах создать еврейское государство: в наших ли силах уменьшить таким образом число евреев в каждой стране до максимума, который может выдержать экономическое состояние страны, не вызывая у них антисемитизма? Этим вопросом постоянно задаются противники нового сионизма, который обещает *положить конец еврейской проблеме* путем создания государства, но до сих пор мы не получили от сионистов четкого и удовлетворительного ответа. Например, за последние двадцать лет по меньшей мере миллион евреев уехали из Восточной Европы в Америку и Африку. Это очень большое число, достаточное для создания еврейского государства. Однако эта эмиграция не оказала заметного влияния на экономическое состояние стран, из которых она произошла, и отношения между коренным населением и евреями в этих странах не улучшились. Причина в том, что эмиграция на самом деле не уменьшила число евреев в этих странах, причем потеря всегда уравнивается естественным приростом тех, кто остается. Если бы, таким образом, идея Пинскера была осуществлена сразу после публикации его брошюры, и все эти эмигранты отправились не в Америку или Африку, а в еврейское государство, государство могло бы к настоящему времени быть успешным и процветающим, и национальная жизнь могла бы развиваться там удовлетворительным образом, чтобы принести большую честь нашему народу, где бы ни находились евреи; но, тем не менее, еврейская проблема в странах, откуда исходила эмиграция, осталась бы точно такой же, какой она была, потому что экономическая конкуренция между евреями и коренным населением была бы такой же острой, как и раньше, и не привела бы к все еще ощущаемой последним в невыносимой степени. Следовательно, если еврейское государство действительно хочет решить еврейскую проблему с экономической точки зрения раз и навсегда, то сотни тысяч должны ежегодно эмигрировать в него из земель Диаспоры, так что уменьшение числа евреев в этих землях будет явно ощутимым, а их влияние на экономическую жизнь будет уменьшаться год от года, пока оно не перестанет быть причиной ненависти и зависти со стороны коренного населения. Поэтому мы должны прежде всего спросить себя, действительно ли возможно перевезти такое огромное количество людей за короткое время и открыть для них новые источники средств к существованию в новом государстве, где бы оно ни находилось. Я очень сомневаюсь, что какой-либо ответственный человек ответит на этот вопрос утвердительно.

Но эта критика, которая является фатальной для нового сионизма, изложенного Герцлем и его последователями, не оказывает серьезного влияния на сионизм Пинскера. Новые сионисты ставят политическую и экономическую проблему во главу угла своих устремлений. Их главная цель - облегчить тяжелую участь евреев *как личностей*. Они считают, что о таком улучшении положения в изгнании не может быть и речи, поскольку евреи считаются чужаками в любой

стране, и конкуренция чужака вызывает к ним негодование местного населения. Поэтому они требуют, чтобы евреи создали для себя отдельное государство, где они не будут чужаками и их соперничество не будет преступлением.^[40] Но эта идея может быть оправдана только в том случае, если государство способно улучшить участь всех евреев или большинства из них; то есть, если все или большинство евреев могут покинуть зарубежные страны и поселиться в своем государстве. Если это условие не будет выполнено, улучшение будет лишь частичным; оно затронет только то удачливое меньшинство, которому удастся утвердиться в Еврейском государстве. Большинство останется в таком же тяжелом положении, как и раньше, — ненавидимые и преследуемые иностранцы в чужих странах. Где же тогда обещанное уничтожение еврейской проблемы путем создания Государства?

Но с Пинскером все по-другому. Потеря, о которой он скорбит, - это прежде всего потеря еврейского национального достоинства. Он оплакивает *нацию*, которая не рассматривается и не уважается другими нациями как равная, и с отдельными членами которой повсюду обращаются не просто как с иностранцами, но как с нищими, получающими милостыню. Для него вопрос национального достоинства стоит на первом месте. Из трех причин, к которым он относит неприязнь между евреями и неевреями, первая, которая заключается в униженном положении евреев как нации — момент, не упомянутый новыми сионистами, — является наиболее важной, по его собственному мнению, и занимает большую часть его внимания. Рядом с этим стоит политическое дело; и это дело он также, в отличие от новых сионистов, рассматривает с точки зрения проблемы национального достоинства. Его не сильно беспокоит тот факт, что в каждой стране к нам относятся как к иностранцам: этот факт, без сомнения, вредит нам как личностям, но сам по себе он не подразумевает какого-либо презрения или неполноценности. Корень проблемы в том, что к нам относятся не как к инопланетянам в обычном политическом смысле, а как к бродячим нищенствующим существам, низшим существам, которые не имеют права требовать уважения как законного. То же самое и с третьей причиной, экономической. Для Пинскера его острота заключается главным образом в том факте, что и здесь мы, евреи, отличаемся от других иностранцев — что вследствие низкого уважения, которым нас окружают, наша конкуренция вызывает большее негодование, чем конкуренция других иностранцев. Следовательно, Пинскер имеет больше прав, чем новые сионисты, рассматривать создание еврейского государства как абсолютное решение еврейской проблемы, то есть проблемы *достоинства* еврейской нации и ее членов, которые, даже если большинство из них останутся рассеянными по нациям, и даже если их будут продолжать ненавидеть и преследовать в разных странах из—за их экономической конкуренции, во всяком случае, больше не будут подвергаться презрению своих соседей и насмешкам, что они не нация, а кучка нищих, бродящих по в мире, который им не принадлежит и который существует только благодаря терпению.

С другой стороны, Пинскер поднимает другой вопрос, который не слишком беспокоит новых сионистов: вопрос о национальном самосознании.

Если мы предположим, как это делает Герцль в своей брошюре, что Еврейское государство будет содержать всех евреев и предложит каждому отдельному еврею возможность комфортно жить среди своего народа, тогда нам не нужно сильно беспокоиться о предшествующем развитии национального самосознания как стимула к созданию государства. У нас есть наготове другой, более сильный стимул - естественное желание каждого человека улучшить свое положение.^[41] Но если с самого начала мы примем тот факт, что даже еврейское

государство не решит полностью еврейскую проблему с экономической точки зрения, и что главная цель, для которой нам нужно государство, моральная — завоевать для нашей собственной нации уважение других наций и создать здоровое тело для нашего национального духа, — тогда мы неизбежно столкнемся с вопросом, настолько ли сильно национальное самосознание среди евреев. мы и честь нашей нации так дороги нам, что одного этого мотива, не омраченного никакими соображениями личной выгоды, будет достаточно, чтобы подтолкнуть нас к выполнению столь масштабной и трудной задачи.

Итак, Пинскер, как всегда откровенный, не скрывает от нас, что при нынешнем положении вещей национальное самосознание среди нас недостаточно сильно для достижения нашей цели. “Наше величайшее несчастье в том, что мы не образуем нацию: мы просто евреи”. Жизнь в галуте заставляла каждого еврея вкладывать все свои силы в индивидуальную борьбу за существование; и в этой борьбе мы были вынуждены использовать любое оружие, которое попадалось под руку, не слишком задумываясь, соответствует ли это нашему национальному достоинству. Таким образом, с течением времени и наше чувство национальности, и наше чувство достоинства притупились; и, наконец, мы перестали испытывать потребность в восстановлении нашего достоинства, национального или индивидуального. ^[42] Мы предоставили Божеству выполнить эту идеальную задачу, явив нам Мессию в надлежащее время, и погрузились в дела, более необходимые для нашего непосредственного физического выживания. ^[43] Даже в наше время, когда до нас донесся ветерок современной культуры и начало пробуждаться наше дремлющее чувство достоинства, мы пытаемся найти удовлетворение в странном заблуждении нашего собственного изобретения — что у народа Израиля есть “миссия”, ради которой он должен оставаться рассеянным среди народов: “миссия, в которую никто не верит, привилегия которой, откровенно говоря, мы были бы рады избавиться от этого, если бы такой ценой смогли стереть с лица земли слово “еврей” как позорный титул”. ^[44] Эта потеря самоуважения, с одной стороны, усугубляет презрение, которым нас окружают, а с другой стороны, сама по себе является величайшим камнем преткновения на нашем пути прогресса. Ибо что, кроме сильного национального самосознания, может побудить наш народ направить все свои силы на восстановление своего национального достоинства и вести непрестанную и неутомимую борьбу со всеми препятствиями, с которыми он сталкивается? То, что этих препятствий много и они серьезны, Пинскер опять—таки не скрывает от нас. В лучшем случае должно пройти несколько поколений, прежде чем мы сможем достичь своей цели, “возможно, только после непосильного для человека труда”. Только, поскольку мы признаем, что это единственный путь к нашему национальному спасению, мы не должны малодушно поворачивать назад из-за опасности или из-за отсутствия уверенности в успехе наших усилий. ^[45] Но такой язык понятен только полностью пробудившемуся национальному сознанию, которое может усилить желание достичь цели пропорционально тяжести задачи, может на одно мгновение вспыхнуть в сердце всего народа и породить “национальную решимость”, священную и негибкую решимость взяться за дело возрождения и продолжать его, поколение за поколением, до конца завершения. И “где, - с горечью спрашивает Пинскер, - где мы найдем это национальное самосознание?”

Пинскер не нашел удовлетворительного ответа на этот вопрос. Он сделал это национальное сознание категорическим императивом, *непременным условием*; но он не показал, как это должно быть обеспечено. По этой причине вся последующая практическая схема производит впечатление сформулированной условно, то есть при условии возникновения у нашего народа,

неважно какими средствами, национального самосознания, достаточно сильного, чтобы позволить ему осуществить эту идею на практике.

Практическая схема Пинскера, как я уже говорил выше, является лишь наброском. Но его общие линии очень похожи на те, что изложены Герцлем в брошюре, которая является основой современной сионистской политики.

Поскольку мы не можем надеяться на другого лидера, подобного Моисею, — “история не удостоивает таких лидеров одних и тех же людей неоднократно”, — руководство движением за национальное возрождение должна взять на себя группа выдающихся евреев, людей сильной воли и великодушного характера, которые “своим союзом, возможно, преуспеют в освобождении нас от поношений и преследований не меньше, чем это сделал один великий лидер”.^[46] Герцль использует очень похожие формулировки об этом коллективе *negotiorum gestor*,^[47] и он, и Пинскер одинаково ищут его членов среди евреев высшего класса; но Герцль особенно пристально смотрит на евреев Англии, в то время как Пинскер в целом присматривается к уже существующим крупным организациям.^[48] Герцль называет этот руководящий орган “Обществом евреев”; Пинскер называет его “Директориумом”. Герцль очень просто описывает формирование еврейского общества. Лучшие из английских евреев, одобрив проект, собираются вместе без всяких предварительных переговоров и образуют “Общество евреев”. Герцль не видит необходимости сначала созывать Национальное собрание: общее согласие, необходимое для обеспечения надлежащего положения общества в отношениях с правительствами, придет впоследствии спонтанно.^[49] Но Пинскер хотел, чтобы различные организации созвали “*национальный конгресс*, ядром которого они сами были бы”. Только в случае их отказа сделать это он предлагает, чтобы они, по крайней мере, создали специальное “национальное учреждение”, называемое “Директориум”, которое должно объединить все силы в национальной работе. Главной и непосредственной целью этого учреждения было бы “создание безопасного и независимого дома-убежища для того избытка бедных евреев, который существует как пролетариат в различных странах и которого не любит местное население”.^[50] Все остальные евреи, не только на Западе, “где они уже натурализовались до определенного момента”, но и “в тех местах, где их нелегко терпят”, могут оставаться там, где они есть. В отличие от Герцля, Пинскер не считает возможным, что все евреи покинут свои дома и отправятся в свое собственное государство; да это и не обязательно для его реальной цели, как я указывал выше. Экономическое давление в нынешних условиях приводит к тому, что “излишки” год за годом эмигрируют из каждой страны, где есть излишки; и тысячи евреев покидают свои дома, потому что они больше не могут себя содержать. В настоящее время эти эмигранты избегают одной беды, чтобы попасть в другую. Они кочуют из страны в страну и не находят подходящего пристанища; и большие суммы денег, расходуемые различными организациями на миграцию евреев и их поселение в новых домах, не приносят реальной пользы, потому что новый дом также является лишь временным пристанищем. Когда число евреев в новой стране достигнет “точки насыщения”, путешествие придется возобновить; евреи должны будут переехать еще в другие страны. Но если мы сможем, пока еще есть время, построить единственный надежный дом-убежище вместо множества ненадежных, избыток постепенно найдет свой путь туда, и его население будет увеличиваться из года в год, пока, наконец, он не станет центром нашей национальной жизни, хотя основная масса людей останется, как и до сих пор, разбросанной по чужим землям.

Первым действием "Директориума" было бы отправить экспедицию экспертов для исследования и поиска территории, наиболее подходящей для нашей цели со всех точек зрения. Когда Пинскер писал свой памфлет, он еще не рассматривал нашу историческую землю как единственно возможный дом убежища; напротив, он опасался, что наша укоренившаяся любовь к Палестине может вызвать у нас предубеждение и побудить нас выбрать эту страну без учета ее политических, экономических и других условий, которые, возможно, могут быть неблагоприятными. По этой причине он решительно предупреждает нас не руководствоваться сантиментами в этом вопросе, а оставить вопрос о территории на усмотрение комиссии экспертов, которая решит его после тщательного и детального расследования. Но в целом он считает, что желаемая территория будет найдена либо в Америке, либо в Турции. ^[51] В последнем варианте мы сформируем особый "Пашалык", независимость которого будет гарантирована Турцией и другими Великими державами. "Одной из основных функций Директории, - пишет Пинскер для всего мира, как ортодоксальный приверженец современного "дипломатического" сионизма, - будет завоевать для этого проекта симпатии Порты и других европейских правительств". ^[52]

"И тогда, но не раньше, - еще раз предупреждает он нас, - Директориум приступит к своей работе по покупке земли и организации колонизации. В этой работе ему понадобится помощь "группы капиталистов", которые сформируют "акционерное общество" - в точности как в схеме Герцля, где бок о бок с Обществом евреев учреждается Еврейская компания, компания капиталистов, для руководства материальными делами поселения.

Далее Пинскер в общих чертах описывает ход строительства нового поселения — как земля будет разделена на небольшие участки, некоторые из которых будут проданы людям с капиталом, а некоторые будут заняты людьми без средств при поддержке *Национального фонда*, созданного с этой целью; и так далее. Но для нашей нынешней цели нам больше не нужно следовать за ним. Сказанного выше будет достаточно, чтобы всем желающим стало ясно, что именно Пинскер разработал всю теорию политического сионизма, и что его преемники, столь далекие от того, чтобы добавить что-либо существенное к его схеме, фактически в значительной степени лишили ее идеальной основы и, таким образом, настолько серьезно подорвали ее моральную ценность, что им пришлось прибегнуть к различным обещаниям, которые они не могли ни выполнить, ни отказаться. Это станет совершенно ясно любому, кто сравнит две брошюры, Пинскера и Герцля.

Пинскер, как мы видели, делает упор на моральный аспект, Герцль - на материальный. Следовательно, Пинскер желает основать только национальный центр, Герцль обещает полное "объединение изгнанников"; Пинскер находит движущую силу в сильном национальном самосознании, Герцль - в желании индивидуального улучшения. По этой причине Пинскер не считает необходимым преуменьшать трудности: напротив, он много раз с ударением повторяет, что цель, возможно — отметьте это "возможно"! — будет достигнута только ценой бесконечных жертв. Точно так же он признает, что это работа не только для одного поколения. "Мы должны сделать только первый шаг; наши преемники должны следовать по нашим стопам, размеренной поступью и без излишней спешки". ^[53] Не такой уж Герцль. Он обязан относиться к трудностям легкомысленно, потому что в противном случае ему пришлось бы столкнуться с вопросом: "Если мы стремимся к улучшению как личности, как мы можем тратить столько энергии на задачу, на выполнение которой потребуются поколения, а может быть, и вовсе не будет выполнена, когда у нас так много неотложных потребностей, которые могут быть более

или менее удовлетворены, если мы посвятим им эту энергию ?” Поэтому Герцль не устает обещать, что осуществить его проект за короткое время будет очень легко, если только мы этого захотим. “Давайте только начнем, и антисемитизм сразу же утихнет во всех странах, ибо это будет наш мирный договор с ними. Однажды пусть будет создана Еврейская компания, и весть об этом за один день разнесется по всему миру, и наше положение немедленно начнет улучшаться.... Таким образом, работа будет продолжаться быстро, но без судорог”.^[54] Такое же различие очевидно и в общей схеме двух брошюр. Пинскер посвящает большую часть своей брошюры тому, чтобы показать, как низко мы пали как нация и как остро мы нуждаемся в собственном государстве, чтобы сохранить наше достоинство. Только в конце он кратко объясняет, как он представляет себе практическую реализацию своей идеи. Это потому, что, с его точки зрения, важно, чтобы мы решили, что наше достоинство абсолютно требует такого образа действий, чего бы это ни стоило. Нам нет необходимости с самого начала тратить много времени на размышления о том, добьемся ли мы успеха, или как и когда мы добьемся успеха, потому что, если мы предположим, что задача выше наших сил, мы тем не менее должны взяться за нее, чтобы избавиться от порицания. Вопрос достоинства не терпит расчетов. Но Герцль очень кратко описывает фундаментальные принципы и причины, потому что, с его материалистической точки зрения, на самом деле нет необходимости распространяться о них. Может ли кто-нибудь сомневаться в том, что положение евреев в изгнании очень плохое, и что было бы лучше для них и для их соседей, если бы они уехали и создали для себя отдельное государство? Даже наши “ассимиляционисты”, несомненно, согласились бы по большей части, если бы они только знали с абсолютной уверенностью с самого начала, что проект может быть осуществлен без особых проблем, “быстро, но без судорог”. Таким образом, коренной вопрос заключается в том, действительно ли цель может быть достигнута в таких комфортных условиях. По этой причине Герцль уделяет большую часть своего внимания этому вопросу и объясняет свою практическую схему в мельчайших деталях, с целью показать, что она не требует больших жертв, будь то материальных или духовных, и что все от А до Я будет достигнуто с легкостью, быстротой и всеобщим удовлетворением. Всю эмиграцию в Еврейское государство, вплоть до того момента, когда там собрался весь народ, он описывает почти так, как если бы это была праздничная экскурсия. А в самом государстве все живут в комфорте и процветании. Никому не нужно будет отказываться даже от незначительных привычек своей обычной жизни; и иммигранту даже не придется скучать по своим друзьям и родственникам, потому что евреи покинут разные страны “местными группами” и поселятся на своей собственной земле на этой основе, так что каждый человек сможет присоединиться к той группе, которая ближе всего к нему географически и духовно. Рабочий класс, на чьей силе будет построено государство, будет работать всего семь часов в день, и даже еврейская компания, которая должна направлять всю работу своим капиталом, не понесет никакого финансового риска, потому что ее инвестиции будут надежными и принесут исключительно хорошую прибыль.^[55]

Если, далее, мы примем во внимание значительную разницу между двумя брошюрами по стилю, то увидим, что брошюра Герцля выглядит как перевод Пинскера с языка древних Пророков на язык современной журналистики.

Однако имя Пинскера, как создателя политической сионистской теории, почти забыто. О нем упоминают, как правило, только в связи с работой по “мелкой колонизации” Палестины, как будто его кругозор был ограничен его деятельностью в этой сфере. Обычные люди, для которых реальное — это видимое, помнят только то, что было сделано: и то, что сделал Пинскер, — то,

чему он посвятил всю свою последующую работу, - на самом деле не имеет прямого отношения к посланию, с изложения которого он начал.

Я уже показывал в другом месте, как получилось, что Пинскер принял участие в работе организации *"Шовеве цион"*, несмотря на политический характер его теории. Он прекрасно понимал, что их работа была очень далека от великого проекта, о котором он мечтал; но он понимал также, что без "национальной резолюции", исходящей из сильного национального сознания, и без единства и организации, охватывающей весь народ, было бы невозможно осуществить его великую идею. Согласие Держав, благосклонность Блистательной Порты, даже Хартия, подписанная и скрепленная печатью, — все это ни в малейшей степени не может помочь нам, пока мы не станем единым народом, сильным благодаря нашему единству и нашей неукротимой воле, насквозь проникнутым сознанием нашей нынешней национальной деградации и готовым пожертвовать всем ради более благородного будущего. Следовательно, когда Пинскер увидел, что национальное безразличие было правилом в каждой части народа; когда он увидел, какой слабый отклик вызвала его брошюра в сердцах правящих классов, которых он уверенно ожидал первыми собрать под свое знамя; и когда он увидел небольшую группу людей с незначительными средствами или вообще без них, прилагающих все возможные усилия для осуществления национального проекта, каким бы маленьким и убогим он ни был по сравнению сего собственным идеалом, Пинскер не мог не протянуть руку помощи тем, кто был занят этой работой, видя в них ядро организации, и небольшое начало "национальной резолюции". Для Пинскера работа, проделанная в Палестине, была не началом практической реализации его программы, а лишь началом подготовительного этапа - началом возрождения национального самосознания и объединения народа под знаменем общего идеала. Он надеялся посредством национальных действий в небольшом масштабе прийти в конечном итоге к тому национальному решению со стороны всего народа, которого он ждал в своей брошюре; и тогда начнется настоящая работа.

Совершенно очевидно, что это именно тот курс, по которому сегодня идут и новые сионисты, хотя пока, по-видимому, бессознательно. Как велика, например, пропасть между Еврейской компанией, о которой мечтал Герцль, обладающей капиталом в пятьдесят миллионов фунтов стерлингов и берущей на себя обязательство не только поселить поселенцев в Еврейском государстве, но и продать собственность и вести дела всех евреев Диаспоры, — и маленьким банком с его четвертью миллиона, который теперь, после бесконечных трудов, был открыт для проведения некоторых простых и неважных деловых операций в Палестине и России! Или, опять же, существует ли какая-либо связь между Обществом евреев, которое Герцль описывает в своей брошюре, — Обществом, которое должно стоять во главе всего народа и управлять всеми его национальными делами, как это делал Моисей, — и Комитетом действий, который сейчас стоит во главе сионистской организации? И как нас приведут к Еврейскому государству — этому свободному государству, гарантированному всеми Державами, — такие незначительные уступки, которые, по словам сионистских лидеров, можно получить сейчас в киоске "Йылдыз" за определенную цену? Простая истина заключается в том, что вся эта работа, которую новые сионисты считают "политической" *по преимуществу*, имеет так же мало общего с теорией политического сионизма, как и мелкая колониционная работа, за которую взялся Пинскер. Как в том, так и в другом случае, вся ценность работы заключается в ее воздействии на людей, которых она постепенно воспитывает в направлении единства, организованности, национальной решимости. Другими словами, мы все еще находимся, как и во времена Пинскера, на первом этапе, предварительном этапе подготовительной работы.

Однако следует признать, что в практической сфере — даже ограничившись подготовительной работой и пропагандой — Пинскер сделал мало и не достиг за свои десять лет работы и вполнину того, чего лидер нового сионизма достиг за пять лет. Пинскер был чисто теоретиком: он разработал теорию сионизма лучше и полнее, чем его преемник, но, как и все теоретики, от него было мало пользы, когда дело доходило до практической работы. Люди его типа, с простойдушой и чистыми помыслами, невиновные в уловках дипломатии, не знающие ничего, кроме голой правды, — такие люди не могут найти путь к народной благосклонности. Их слова слишком искренни, а действия слишком прямолинейны. Привлечь толпу и подчинить ее своей воле могут только те, кто может опуститься до ее уровня, потакать ее вкусам и наигрывать ей сотню мелодий, выбирая нужную в нужный момент. Пинскер не обладал ни одним из этих искусств. Если бы, например, он поехал в Йылдыз Киоск вести переговоры о колонизации Палестины, и там ему сказали: “Если у вас есть два миллиона фунтов, вы можете получить то-то и то-то; в противном случае — ничего”, — что бы он сделал? Без сомнения, он бы сразу ответил: “У нас нет такой большой суммы денег, и в настоящее время у нас нет никаких перспектив ее получить”. Тогда он вернулся бы домой с пустыми руками, и широкая общественность ничего не знала бы о его отъезде или возвращении; или, если бы было невозможно сохранить это дело в тайне, все знали бы, что в Йылдызе были предприняты “определенные шаги”, но ни к чему не привели. Это, конечно, произвело бы плохое впечатление и помогло бы в некоторой степени ослабить энергию его немногочисленных сторонников. Но все мы до сих пор помним, как сионистские лидеры вели себя по аналогичному поводу в прошлом году. Лидерство в этих направлениях не может удовлетворить тех, кто любит простую правду; но с прагматической точки зрения оно, несомненно, имеет преимущество. Прежде всего, люди услышали только радостную весть (она “распространилась за один день до краев земли”) о том, что султан оказал сионистским лидерам благосклонный прием и дал им определенные обещания, но подробности пока не могут быть опубликованы. Эта новость привлекла всеобщее внимание: как друзья, так и враги, затаив дыхание, ждали, когда опустится занавес. Затем, после того, как новость стала достоянием общественности и оживила надежды сионистов, лидеры сделали еще одно заявление о том, что великие обещания были даны условно и не могут быть выполнены, если у них не будет двух миллионов фунтов стерлингов. Все, кто знал истинное положение вещей, сразу поняли — и, конечно, лидеры понимали это, даже когда они получали аудиенцию у султана, — что это условие не может быть выполнено, так что обещания были всего лишь пустыми словами. И все же первое впечатление не было полностью стерто, и оно укрепило во многих людях веру в то, что можно было бы совершить нечто великое, если бы только все население были готовы вложить в это все свои силы, — веру, которая рассчитана на то, чтобы усилить энергию рабочих и побудить их прилагать еще больше усилий.

Одним словом: теория и практика - это две области, которые, без сомнения, зависят друг от друга, но каждая из них требует особых способностей и различных качеств ума, которые с трудом могут сочетаться в одном человеке. Поэтому мы должны уважать каждого человека в соответствии с его ценностью в его собственном отделе. Если бы я мог позаимствовать иллюстрацию из книги "религия", я бы сказал, что Пинскер был создателем евангелия политического сионизма, а Герцль - его апостолом; Пинскер принес новое устройство, а Герцль придал ему силу. Но для апостола обычно признавать составителя и признавать его величие: распространяя Евангелие, он публикует его за границей и освящает имя того, кто его принес. Если бы апостол сионизма следовал этому обычаю, Пинскер сейчас имел бы всемирную репутацию и был бы почитаем всеми, чьим девизом является Сион. Но Герцль не был бы

удовлетворен практической миссией, которая на самом деле была его *призванием*. Ему необходимо заново "создать" само Евангелие - правда, в более низкой форме, — чтобы оно полностью принадлежало ему. Таким образом, получился странный результат: чем дальше распространяется Евангелие, тем полнее забывается его истинный составитель.

Но я беспокоюсь не о репутации Пинскера. При жизни он был настолько далек от стремления к известности и господству, что я не сомневаюсь, что, будь он жив сегодня, он бы искренне радовался широкой популярности, приданной его идее, и ни тени неудовольствия не промелькнуло бы на его лице из-занесправедливости, допущенной по отношению к нему лично. Я сожалею только о том, что замечательный памфлет Пинскера канул в лету вместе с ним, а само сионистское евангелие стало более поверхностным и более материалистичным. ^[56] Сионизм - это вера, и, как и любой другой вере, ему нужна одна авторитетная "Библия", чтобы ее могли использовать истинно верующие, чтобы она была источником их духовного влияния. В настоящее время у сионизма нет "Библии". Каким бы большим ни было влияние Герцля на новых сионистов, его брошюра не могла достичь такого высокого достоинства. Но его общий дух пронизывает все другие брошюры и речи, которыми живут сионисты и из которых они черпают свою веру; и этот дух, как мы видели, не рассчитан на то, чтобы поднять массы над материальными интересами и сделать их способными на большие жертвы ради высшего национального идеала. Брошюра Пинскера - единственная, которая достойна занять первое место в литературе сионизма и быть почитаемой партией как *источник* всех ее взглядов и политики. Если бы эта брошюра была распространена среди сионистов и доведена до их сведения, это, несомненно, помогло бы воспитать их в ее духе — духе чистого идеализма, который больше дорожит достоинством всего народа, чем преимуществом отдельной личности, никогда не дрогнет перед лицом опасности, никогда не бывает нетерпеливым и не требует уверенности в успехе. Тогда лидерам не пришлось бы постоянно искать какие-то средства поддержания пыла на требуемом уровне и запутываться в преувеличенных обещаниях и внутренних противоречиях, которые только слепота энтузиазма может на мгновение не заметить.

Однако энтузиазм - это пламя, которое распространяется быстро, но недолговечно. Только медленно горящий огонь с его устойчивым пламенем может создать огромную силу, необходимую для выполнения такой национальной задачи во многих последующих поколениях. По этой причине я верю, что все же наступит день, когда все внешние шоу и парады больше не будут удовлетворять тех, кто жаждет национального идеала; и в тот день многие снова вспомнят Пинскера и его чистое и возвышенное послание — послание о работе без ограничений и самопожертвовании без награды, ни с какой другой целью, кроме как восстановить достоинство нашего народа и повысить нашу ценность для человечества.

ВРЕМЯ ПРИШЛО (1906 ^[57])

Вы правы, друзья мои: “Теперь пришло время начать насаждать нашу литературу на земле ее рождения и на ее собственной родной почве”. ^[58] Но мне кажется, что для этого утверждения есть более широкое и глубокое основание, чем вы даете ему в своем объявлении. Настало время для вашего предприятия не только “потому, что в Палестине и соседних странах уже проживает значительное количество евреев, и поэтому литература на иврите, язык которой является общим для евреев Палестины, выполняет определенную функцию в сфере национальной культуры”. Если бы это было единственной причиной, мы, еврейские писатели за пределами Палестины, хотя мы, безусловно, приветствовали бы новое приключение и были бы рады насладиться литературными плодами Палестины, не должны были бы считать своим долгом принимать активное участие в местном палестинском литературном движении, созданном только для евреев в Палестине, обстоятельства которого известны нам только понаслышке или из краткого опыта приезжих. Тем не менее, если я чувствую — и я уверен, что другие писатели будут чувствовать то же самое, — что мой долг принять участие в вашем начинании, то это может быть только потому, что не только положение евреев в Палестине, но и положение нашего народа в целом убеждает нас в необходимости воссоединения нашей земли и нашего языка — этих разрозненных половинок единого целого, этих двух главных столпов нашей национальной жизни, которые одновременно так близки нам и так далеки от нас, — и объединения их обоим путем создания достойного литературного центра в Палестине. земля, единый мощный канал, по которому влияние нашего национального духа должно быть распространено на все земли нашего рассеяния.

“Теперь это убеждает нас”, - говорю я. Хотя прошло уже много лет с тех пор, как мы начали осознавать, что еврейский дух стремится к своей собственной земле, потому что его жизнь в изгнании не является здоровой и полноценной. Но само по себе это признание не могло сразу освободиться от оков *галут* и не мешало нам все эти годы мечтать о возрождении нашего языка и литературы за пределами Палестины. Теперь реальность показала тщетность нашей мечты, и мы волей—неволей узнаем из опыта то, чему не хотели бы научиться из логики: точно так же, как еврейский дух не может развиваться должным образом без свободного центра “на своей родной почве”, так и его внешние облачения, наш язык и литература, находятся под тем же ограничением; и все наши усилия возродить их на чужой почве будут бесполезны лишь на короткое время - пока молот чужой среды не высечет искру, которая в одно мгновение уничтожит то, на создание чего мы потратили много лет и последние остатки наших сил. ^[59]

Как медленно развивается идея в человеческом уме! Каждая новая идея рождается с большим трудом, и даже после ее зарождения проходит долгий промежуток времени и тяжелая потеря силы между ее рассветом и ее полуденным великолепием. Сначала он кажется окутанным туманом, светящимся, но в то же время неясным, и его слабые лучи мерцают на поверхности человеческого духа, не будучи способными проникнуть в нижние глубины. Лишь мало-помалу, после большого труда и упорной борьбы, туман рассеивается, и свет идеи становится сильнее и заливают все темные уголки ума. Затем мы заглядываем в эти уголки и удивляемся самим себе за то, что раньше не осознавали хаоса ошибок и противоречий, который царил там, в то время как свет уже играл на поверхности наверху.

Тяжелыми были родовые муки нашей национальной идеи в форме "сионизма", и туман окутал ее при рождении. В последнем поколении еврейский народ смирился со своим изгнанием; он ждал милости Небес и доброты мира, едва ли чувствовал, как его члены разрываются на части и разбрасываются во все стороны, и не просил никаких великих благ от будущего, кроме мирной жизни и средств к существованию среди других народов. Затем поднялся ураган и с грохотом смел надежду на доброту из мира, да, и даже надежду на милосердие с небес. И среди изгнанников раздался громкий клич: Вы желаете мирной жизни и средств к существованию? Тогда вставай и отправляйся на свою национальную землю и не ищи больше крошек со столов чужаков, ибо нет ни мира, ни средств к существованию, кроме как для каждого народа на его собственной земле.

Это было началом зарождения нашей новой идеи. Память о нашей исторической земле, которая превратилась в безжизненную вещь, просто книжное воспоминание, снова стала живой эмоциональной силой, и в своем возрождении пробудила нашу любовь к остальному нашему наследию, которое теперь предстало в новом свете для многих, для кого утратило всякую реальную ценность. Если мы говорим, — так рассуждали эти люди, — что у нас есть национальная земля, на которую мы хотим вернуться на деле, а не только в молитве, тогда мы признаем и хотим, чтобы другие признали, что мы на самом деле нация, а не просто Церковь. И если мы нация, то у нас должен быть национальный дух, который отличает нас от других наций, и мы должны ценить и защищать его, как это делает любая другая нация со своим национальным духом. И если мы ценим наш национальный дух, то где нам найти его, как не в наследи нашего прошлого, и особенно в нашем национальном языке и литературе, в которых каждое поколение копило свое духовное сокровище и оставляло своим наследникам в следующем лучшие плоды своей мысли, свои тайные стремления, свои полусказанные вздохи? Таким образом, *Хиббатсион* начал с того, что дал импульс “духовному возрождению” — развитию нашего языка и литературы, созданию национальных школ и так далее — не как отдельному и отчетливому идеалу, а как необходимому следствию идеала мирной жизни в Палестине, как своего рода доказательству того, что мы действительно отдельная нация и обладаем всеми атрибутами нации, и поэтому нуждаемся и заслуживаем того, чего у нас сейчас нет, — нашей национальной земли.

Но постепенно сионистская идея начала проясняться, а события в Палестине и других местах помогли ей пробиться сквозь туман призрачных надежд. Затем некоторые из его последователей изменили последовательность идей на противоположную. Это не так, говорили они, что искупление народа является целью всех наших усилий, а духовное возрождение - лишь средством для достижения этой цели и ее составной частью. Напротив, духовное возрождение является нашей реальной целью, знаем мы об этом или нет, и вся цель поселения, которое будет построено в Палестине, состоит всего лишь в том, чтобы служить его основой.

Это правда — таков был ход рассуждений этой части диссидентов, — что *галут* - это очень злое явление, и что единственный способ избежать бед, которые с ним неизбежно связаны, - это убежать от самого *галута*. Но эта истина сама по себе ничего нам не говорит, если мы не можем в то же время найти путь к “единственному пути”. Сказать бедняку: “Если ты хочешь всегда быть уверен в еде, избавься от своей бедности и стань богатым!” или больному: “Если ты хочешь освободиться от своих болей, встань со своей постели и будь здоров!” — сказать это значит ничего не сказать, если только в то же время ты не покажешь бедняку, как разбогатеть, а больному - как выздороветь. Теперь сионизм не показал нам, как выбраться из *галута*. Ибо вся

изощренность в мире не может покончить с жестокостью неопровержимых фактов, которые не позволяют нам представить себе, даже приблизительно и в общих чертах, как наша работа в Палестине, даже если со временем она разовьется до максимума возможного и покроет всю землю садами, огородами и фабриками, может совершить это беспрецедентное чудо: чтобы такая маленькая страна, как наша, принимала сотни тысяч иммигрантов одновременно, год за годом, не доходя до такого кризиса, который вынудил бы ее старых и новых жителей покинуть ее в еще большем количестве. Но если этого чуда не произойдет, и палестинское поселение будет развиваться лишь понемногу, одновременно с развитием экономических ресурсов страны, то невозможно отрицать, что его постепенное расширение не уменьшит количество евреев в других странах (поскольку их естественный прирост компенсирует исход в Палестину) и не положит конец их скитаниям и рассеянию по всем уголкам земного шара под экономическим и социальным давлением, которое время от времени оказывается на них в каждой стране, в которой их становится слишком много. Иными словами: надеяться на “собрание изгнанников” не имеет основы в реальности; и даже в то далекое будущее, к которому мы с нетерпением ждем, когда палестинское урегулирование, уже достиг своего полного развития, и евреи будут расти и размножаться, и наполнять всю землю и сделать ее своей работой—даже тогда большинство евреев будут рассеяны в чужой стороне, и их жизни на этих землях даже после зависеть от доброй воли тех народов, среди которых они живут так, как незначительное меньшинство, и доминирующие народы даже тогда, косясь на рост это “инородное тело” в своих рядах, если он осмелится подняться выше определенного уровня: и, наконец, *галут* в физическом смысле все равно будет с нами, и только часть людей сбежала от него,—что сравнительно небольшой части, которая будет иметь хорошее состояние, чтобы восстановить мусорных мест нашей земли и для достижения национальной свободы, в то время как все остальные люди, рассеянные по чужим странам, останется на его внешнее состояние как бы есть, и флот отплыл из Палестины, чтобы защитить его от преследований.

Но если это так, имеем ли мы право рассматривать восстановление Палестины как идеал для всей нации, а его успех как жизненно важный для надежд всей нации?

У нас есть! Ибо *галут* двоякий — материальный и духовный. С одной стороны, это стесняет отдельного еврея в его материальной жизни, отнимая у него возможность вести свою борьбу за существование изо всех сил и совершенно свободно, как у любого другого человека; а с другой стороны, это не меньше стесняет наш народ в целом в его духовной жизни, отнимая у него возможность сохранять и развивать свою национальную индивидуальность в соответствии с его собственным духом, в полной свободе, как у любого другого народа. Эта духовная теснота, которую наши предки называли по-своему “изгнанием Божественного Присутствия”, и по поводу которой они проливали не меньше слез, чем по поводу изгнания народа, стала особенно болезненной в наше время, с тех пор как была разрушена искусственная стена, за которой дух нашего народа укреплялся в прошлых поколениях, чтобы иметь возможность жить своей собственной жизнью; и теперь мы и наша национальная жизнь поработены духом окружающих нас народов, и мы больше не можем уберечь нашу национальную индивидуальность от подрыва вследствие необходимости ассимиляции самих себя. к духу чужой жизни, который слишком силен для нас. Теперь именно эта проблема духовного *галута*, которая действительно находит свое решение в создании национального “убежища” в Палестине: убежища не для всех евреев, нуждающихся в мире и хлебе, но для духа народа, для этой отличительной культурной формы, результата тысячелетнего исторического развития, которая все еще достаточно сильна, чтобы жить и развиваться естественным образом в будущем, если только оковы *галута* будут

сняты. И хотя убежище вмещает лишь десятую часть народа, эта десятая часть будет священна для всего народа, который увидит в нем картину своей национальной индивидуальности, того, на что он похож, когда живет своей собственной жизнью, без внешнего принуждения. И кто может заранее оценить силу влияния, которое этот национальный центр окажет на всю периферию, и радикальные изменения, которые это влияние произведет в жизни всего народа?

Некоторые из *Ховеве Цион* пришли к этой идее, как я уже говорил, около восемнадцати лет назад.^[60] Если бы им удалось сделать это общим достоянием, это могло бы спасти и людей, и землю от многих ошибок. Но идеи не развиваются быстро в человеческом сознании, и эта идея, как и другие, столкнулась с огромными препятствиями, которые не позволили ей полностью проникнуть в умы людей. Когда это мнение меньшинства было обнародовано, по сионистскому лагерю пробежала дрожь, как будто было обнаружено присутствие разрушительного врага. И этот инстинкт не был полностью ошибочным. Движение тогда только начинало распространяться среди масс, и здесь была предпринята попытка придать ему форму, которая должна была оттолкнуть массы, которые прежде всего хотят избавиться от своих материальных проблем! Вполне возможно, что мужчины действительно иногда говорили себе: “Какое это имеет значение? Те немногие, кто действительно может найти спокойную жизнь и средства к существованию в Палестине в настоящее время, — откажутся ли они ехать туда, если заранее не будут уверены, что они приносят полное искупление всему народу? А люди, которые работают ради идеала, — они, конечно, обязаны совершенно ясно представлять себе реальную цель своей работы с должным учетом реальных обстоятельств, чтобы они могли приступить к выполнению своей задачи способом, наиболее подходящим для достижения их цели ”.

Возможно, что люди иногда втайне предавались подобным размышлениям. Но мы живем в век демократии, и всеверят, что только массы являются источником света и прогресса, и что любой идеал, который массы не могут постичь, является сущей бессмыслицей. Хотя верно, что в те дни демократический характер сионизма не провозглашался с каждой крыши, как сегодня, тем не менее, даже ранние *Ховеве Цион* были бессознательными демократами в том смысле, что они рассматривали массы не просто как материал для национального строительства, но как сознательных архитекторов, намеренно стремящихся построить такое здание, которого требовала национальная цель. Поэтому они были напуганы мыслью, что их пропаганда не понравится массам, если они выдвинут духовное возрождение в качестве своей единственной цели; и они продолжали говорить массам, что искупление близко, если только они окажут свою искреннюю поддержку. Но, несмотря на все это, им не удалось создать настоящее массовое движение, потому что массы не только слышали то, что они говорили, но и видели, чего они достигли — и то, чего они достигли, не было рассчитано на то, чтобы подтвердить веру в то, что это был путь к искуплению. И только когда пришел западный сионизм и провозгласил, что он нашел новый и “практичный” способ достижения цели — путь дипломатии при дворах Востока и Запада, — массы на короткое время последовали за его флагом, в своей простоте веря, что дипломатические документы станут “бумажным мостом”^[61], по которому они вскоре перейдут на землю своих отцов — и тогда появится новый путь. конец *галуту* и его страданиям. Но когда надежды на дипломатию были обмануты, массы снова потеряли веру в возможность побега из *галута*; и когда в то же время они увидели небольшой шанс улучшить свое положение в стране своего изгнания в недалеком будущем, они повернулись в этом направлении. Таким образом, массы на наших глазах отказываются от сионистского флага, и — что еще более болезненно — они иногда забирают сионистский флаг с собой и прикрепляют его к флагу другого лагеря.

Когда история сионизма будет написана, историк не сможет обойти молчанием чрезвычайную непоследовательность современных сионистских пропагандистов и писателей. Когда они пытаются привлечь людей под свой флаг, они приходят в восторг от высокой миссии сионизма, которая заключается в прекращении нашего изгнания и избавлении евреев от всех их бед; и в то же время они препоясывают или насмежаются над “духовными” сионистами, чьи бесчувственные сердца устремляются ввысь, в то время как их братья страдают и их кровь проливается рекой — и так далее, и тому подобное. Но те же самые люди, когда они сталкиваются с противниками сионизма, которые просят, чтобы им четко объяснили, как сионизм может положить конец нашему изгнанию, если он не может собрать все наши рассеянные воинства в Палестине, — тогда они находят убежище в духовной миссии сионизма, и вместо “крови, пролитой как вода”, они разглагольствуют о нашем духовном рабстве и невозможности развивать наши духовные силы в изгнании. Это метание из стороны в сторону, которое ясно показывает, насколько слаба вера в материальное искупление тех, кто за это ратует, стало особенно заметным с тех пор, как возник вопрос об “Уганде” и с момента рождения “территориализма”, который на самом деле был скрыт в сионизме материального искупления. Все те, кто стал сионистами только ради спасения людей от преследований, не могли понять, как можно было отклонить предложение Уганды или любое другое подобное предложение, которое, казалось, предлагало нам желаемое спасение — “надежный дом убежища” - только на том основании, что мы хотели Палестину, и только Палестину, хотя мы не знали, когда, если вообще когда-либо, оно нам будет дано. И каков был ответ “Сион-сионистов” (название, придуманное в период Уганды, которое также заинтересует будущего историка)?

Пытались ли они показать, что наше рассеянное воинство можно было бы быстрее и легче собрать в Палестине, или что в Палестине мы могли бы лучше политически защитить евреев Диаспоры? Нет! Они обратились к “духу” и открыто признали горькую правду о том, что ни в Палестине, ни на какой другой территории мы не смогли бы собрать всех наших изгнанников со всех четырех концов земного шара; что целью сионизма было лишь создание “надежного дома-убежища” для меньшинства народа, который должен был стать центром всего народа и оказывать на него духовное влияние; и что эта цель могла быть достигнута только в Палестине, месте рождения нашего национального духа, и в связи с нашими историческими воспоминаниями и так далее. Фактически, они переняли всю философию школы “парения ввысь”, лишь добавив несколько неуместных “политических” фраз ради формы. Но после Седьмого конгресса, ^[62] когда сомневающиеся покинули организацию и “Сион-сионисты” были предоставлены самим себе, некому было задавать неудобные вопросы, они вернулись к своей старой тактике; и теперь они снова размахивают перед народом старыми обещаниями “положить конец *галуту*”. Тем временем, однако, общее движение за свободу, затрагивающее все нации Империи, возникло в стране нашего изгнания ^[63]; и в нашей среде новые пропагандисты начали давать народу новые обещания и говорить с ним на новом языке, который массы сочли очень приятным. И вот сионисты начали менять свою мелодию, чтобы привлечь на свою сторону массы. “Политическая работа в Диаспоре? — Конечно! Это существенная часть сионистской работы. Революция? Почему, кто же такой революционный, как сионисты? Социализм? — Сама основа сионизма!” И не только это, но даже палестинская работа, к которой в конце концов вернулись сионисты после того, как они очнулись от сказочной дипломатии, приобрела новый эпитет: “*реальная* работа в Палестине”.

Общественность должна понять, что сионисты - это не “реакционеры”, преследующие “духовный” блуждающий огонек, а подлинные “реалисты”, и их работа в Палестине - это “настоящая” работа. Но если на Восьмом конгрессе противники “настоящей” работы (среди

сионистов все еще есть такие) снова выскажут свои сомнения и потребуют объяснения ценности такой работы с точки зрения сбора изгнанников и искупления людей, тогда, я боюсь, поборники “настоящей” работы будут вынуждены еще раз обратиться к “духу”, чтобы оправдать свой “реализм”. Ибо факт в том, что любая работа в Палестине, какого бы рода она ни была, *материальная или духовная*, при условии, что она выполняется должным образом, является “духовной работой”. реальный" (то есть рассчитанный на достижение своей цели и в гармонии с реальными условиями) только с точки зрения духовного искупления, потому что все, что укрепляет наше материальное и духовное положение в Палестине, является источником дополнительной силы нашего корпоративного национального духа и, следовательно, приближает нас к нашей духовной цели, много или мало. Но что касается искупления людей и *концагалута*— вся эта “настоящая” работа приближает к этой “реальной” цели не больше, чем мы приближаемся к Луне, прыгая.

Таким образом, сионизм всегда преследует массы — а массы убегают от него.

Один известный экономист правильно указал на одну из основных причин, благодаря которой учение Маркса добилось большего прогресса, чем аналогичные доктрины до него. Маркс, указывает он, сделал свое социалистическое движение движением определенной части общества — “пролетариата”, — состояние и нужды которого неизбежно порождают в каждом из его отдельных членов глубоко укоренившееся и мощное стремление к изменению общественного порядка, и которое поэтому действительно готово к сплоченной и терпеливой борьбе за достижение идеала, обещающего удовлетворение их общих требований. С другой стороны, его предшественники в развитии социализма неопределенно и в общих чертах апеллировали к “народу”, “бедным” и подобным неопределенным образованиям. ^[64]

Аналогичное утверждение можно сделать и о сионизме, хотя и в негативном смысле. Одной из главных причин, которые до сих пор мешали сионизму обрести прочную основу, является тот факт, что ему до сих пор не удалось распознать и определить свой собственный “пролетариат” - свою естественную группу сторонников, которая действительно способна неустанно бороться за сионистский идеал, не будучи отвергнутой для следования за кем-либо другим. С момента своего зарождения и до наших дней сионизм апеллировал к “народу” в целом. Но “народ” не является его естественной опорой, потому что единственное желание, которое подавляющее большинство людей достаточно осознает, — желание, которое одно, следовательно, может составить основу общей национальной работы, — это потребность в свободе от материального давления. Как только мы покидаем эту общую почву, мы обнаруживаем, что люди разделены на партии и классы, сознательные требования которых различаются в каждом конкретном случае и чье отношение к нашей национальной жизни, следовательно, в каждом конкретном случае принимает различную форму. Если бы, таким образом, сионизм действительно мог указать путь к нашему материальному возрождению, он, несомненно, объединил бы под своим знаменем весь народ, без различия партии или класса, за исключением, возможно, того небольшого меньшинства, которое уже “освобождено” от всех национальных уз и стоит на пороге другого пути бегства из *галута*. Но, как я уже сказал, народ не видит в сионизме пути к своему материальному возрождению и не может видеть его там, потому что его там нет. У неискушенных масс всегда есть “чувство реальности”, которое не позволяет им инстинктивно верить в обещания, несовместимые с реальностью, стоящей перед их глазами. Лишь изредка, во времена глубоких страданий, из которых нет выхода, массы прислушиваются к обещанию искупления, которое пропускает луч утешения в их сердца; но они отворачиваются и

пренебрегают им, как только видят надежду на средство, более соответствующее действительности. Поэтому нет ничего странного в том, что сионизм, какой бы короткой ни была его жизнь, уже пережил много внезапных взлетов и много внезапных падений в глазах населения, и его судьба менялась в зависимости от обстоятельств. Но подходят ли люди, подверженные таким изменениям, для того, чтобы быть рядовыми участниками движения, основанного на долгой истории, сталкивающегося с многочисленными препятствиями и требующего напряженных, мудро направленных, упорядоченных усилий, без внезапных скачков назад и вперед?

Поэтому я думаю, что ход событий заставит сионизм постепенно прийти к пониманию самого себя и своих сторонников: понять себя как национальное движение духовного характера, целью которого является удовлетворение требования истинной и свободной национальной жизни в соответствии с нашим особым духом; и найти своих сторонников в той националистической части, которая во всех своих отдельных членах достаточно осознает это требование и которую в определенном смысле можно назвать “духовным пролетариатом”.

Ибо, несмотря на все многочисленные современные еврейские секты с их сокращенными названиями, все еще сомнительно, есть ли среди всех наших “S.D.” и “S.S.”^[65] с их непрерывными разговорами о своей “пролетарской психологии” действительно сколько-нибудь значительное число членов, которых можно с полным основанием считать принадлежащими к пролетариату в социалистическом смысле этого слова. Миссия пролетариата состоит в том, чтобы ускорить социалистическое решение путем концентрации богатства; и эта миссия может быть выполнена только теми, кто работает на крупных промышленных предприятиях. Работа мастера и его помощников не является пролетарской работой, потому что она не только не ускоряет, но и препятствует этому решению. В настоящее время евреям из рабочего класса практически нет места на крупных промышленных предприятиях; вообще говоря, так называемая пролетарская часть евреев принадлежит к классу мастеров. Но, с другой стороны, среди евреев, и только среди них, есть пролетариат в другом смысле — в смысле, обозначаемом сочетанием “национального” и “духовного”. Положение и потребности этого пролетариата, которые являются общими для всех его отдельных членов, заставляют его испытывать глубоко укоренившееся и мощное желание изменения установленного порядка; но желаемым изменением в данном случае является не концентрация средств производства, а как раз наоборот. То, что требуется, - это новые средства производства, с помощью которых можно создать продукт особого характера. Среди всех цивилизованных наций наша - единственная, которая не имеет собственных специальных средств производства, с помощью которых можно создавать свое духовное и интеллектуальное богатство, но вынуждена использовать средства, предоставляемые другими нациями — их языки, их литературу, их школы и университеты и т.д. — и таким образом обогащать владельцев этих средств производства своим трудом. Но пролетариат, производящий материальные блага, получает в оплату по крайней мере часть богатства, произведенного его трудом, и только излишек остается владельцу средств производства; тогда как в нашем случае почти весь результат нашего труда идет на увеличение богатства других. Наша собственная национальная казна оскудела и опустела; наш собственный самобытный дух истощается. И все же мы богаты духовными и интеллектуальными силами и выполняем продуктивную работу во всех сферах жизни. Такое положение вещей огорчает всех евреев, чье родство со своим народом заключается не только в кровном родстве, но и в том, чье национальное сознание и общая культура развились до такой степени, что они могут одновременно понимать и чувствовать

глубокую трагедию этой национальной деградации. Ибо народ, столь деградировавший, создал тысячи лет назад для себя и своими собственными средствами производства запас духовного богатства, из которого мир все еще черпает средства к существованию; и для них невозможно представить, что все бесконечные жертвы, которыми в течение двух тысяч лет наш народ расплачивался за сохранение своего духа и своей собственной формы жизни, не приведут ни к чему, кроме как привести нас в настоящее время к состоянию духовной пустоты, концом которой, возможно, будет презренная смерть. Это постоянное чувство отчаяния неизбежно побуждает этих людей работать ради освобождения нашего духа и продуктов нашего труда от чужеродного владычества. Там, где есть реальная потребность, будь то физическая или духовная, есть прочная основа для объединения сил в совместной работе для удовлетворения общего спроса. И поэтому именно люди, действительно осознающие эту потребность, образуют единственную секцию, специально приспособленную для поддержки сионистского движения и для работы на него сплоченно, терпеливо, организованно, пока его цель не будет достигнута.

Я полностью осознаю, что не все, кто чувствует эту потребность, пока убеждены в том, что они должны объединиться под знаменем сионизма. Многие из них все еще верят в возможность освобождения еврейского духа и продолжения его внутреннего развития даже без национального центра. Но они изменяют свое мнение, когда эта духовная свобода в изгнании, которой они ждут, будет достигнута, и когда они увидят конечный результат своей надежды "петь песнь Господню в чужой стране". В Западной Европе и Америке, где желанная свобода уже дарована и ее влияние на нашу национальную жизнь очевидно, уже распространяется убеждение, что внешней свободы, снятия тяжелой руки угнетения, само по себе недостаточно для освобождения нашей сокровенной души от ее морального рабства странной среде, которая окружает нас со всех сторон в нашем изгнании. И это убеждение неизбежно распространится и в Восточной Европе, когда там будут разорваны внешние цепи. Тогда наш народ сможет, в определенных пределах, жить национальной жизнью в соответствии со своим собственным духом, ровно настолько, насколько он этого пожелает. Но она не сможет так хотеть. Сама воля не зависит от свободного выбора. Человек может хотеть желать и все же быть неспособным, потому что в данный конкретный момент отсутствуют необходимые условия, без которых воля не может стать активной силой. То же самое и в случае с нацией. Не может быть активной национальной воли жить особой духовной жизнью, даже если разрешение будет дано рукой и печатью правящей власти, когда индивиды, составляющие нацию, окружены чуждой им духовной атмосферой и дышат этой атмосферой, хотя бы они того или нет, не видя во всем мире даже квадратного ярда земли, которой пропитан их национальный дух, и только их, не подчиняющийся никакому иностранному повелителю, и на которой он создает своими собственными средствами производства достаточное духовное богатство, чтобы удовлетворить весь народ.

Я также осознаю, что часть, которая желает освободить наш национальный дух, будь то с помощью национального центра в Палестине или без него, в настоящее время немногочисленна, взятая все вместе. Но этот факт не должен приводить нас в отчаяние, как будто на самом деле смерть нашего духа была близка, потому что у него нет людей, которые могли бы проявить его в мире. Еврейский дух никогда не искал своей силы в количестве. "Господь этого не сделал ... избрал вас, потому что вы были многочисленнее любого народа; ибо вы были наименьшими из всех людей". Бог этого народа, когда Он увидел, что он "быстро свернул с пути", не сложил Свой Закон и не прогнал Его, но сказал единственному человеку,

который остался Ему верен: “Оставь Меня в покое... чтобы Я мог истребить их, и я произведу от тебя великий народ”. Ошибочно думать, что национальный дух - это абстрактная идея, которая обозначает сумму всех духовных принципов, проявляющихся в жизни народа в каждом поколении, и что когда это проявление прекращается, его больше не существует. Национальный дух на самом деле является коллективной идеей только по отношению к способу, которым он возник, в результате совместной жизни группы индивидов, тесно связанных друг с другом и сохраняющихся из поколения в поколение при определенных условиях. Но когда оно однажды возникло и пустило корни в душах людей в силу долгой истории, тогда оно становится частью психологии индивида: его истинность подтверждается в индивиде и вообще не зависит ни от чего внешнего по отношению к нему. Если я чувствую еврейский национальный дух в своем сердце, и это придает особую форму моей внутренней жизни, тогда этот дух действительно существует во мне, и его существование не прекращается, даже если все другие евреи в мое время больше не чувствуют его существования в своих собственных сердцах. Поэтому я утверждаю, что если большинство нашего народа бессознательно все больше и больше отдаляется от национального духа, и если его дети, рожденные в изгнании, создали для себя новых богов, подобных богам окружающих их народов, и лишь немногие остаются верными нашей национальной идее в ее исторической форме и желают ей свободы и развития, то эти немногие являются наследниками наших национальных достояний в настоящее время; именно они держат нить истории и не позволяют ей оборваться. Пока есть хоть один еврей, который держит ниточку, мы не можем сказать, каков будет ее конец. Возможно, условия жизни изменятся, и маленький остаток снова станет “великой нацией”.

Но как возможно, чтобы условия нашей жизни в изгнании изменились так, как это необходимо для возрождения еврейского духа? Какой силой обладает небольшая партия, чтобы укрепить и ускорить эту возможность? Какие у нас есть гарантии в том, что перемены, если они произойдут, будут прочными и надолго?

Эти вопросы требуют ответа не на словах, а на деле. Устные ответы мы давали бесчисленное количество раз. Мы говорили, что есть только один способ коренным образом изменить условия нашей национальной жизни, чтобы она стала действительно *нашей* жизнью, а не преходящей тенью жизни других людей; и этот путь является основанием центра нашего национального духа “на его родной почве”. Более того, мы не раз обещали, что этот наш путь, как и всякий новый путь, будет проложен и подготовлен немногими для многих, которые впоследствии последуют по собственному желанию. Но когда мы пришли к тому, чтобы претворить наши слова в дела, тогда стало ясно, что в глубинах нашего духа все еще царит хаос, хотя свет идеи играет на поверхности.

Тот, кто знает по опыту, как дорога Палестина по—прежнему каждому простому еврею, как его сердце переполняется — иногда даже на грани радостных слез, — когда он читает или слышит о возрождении иврита среди детей в Палестине или об успехе еврейских колоний там, тот, кто знает это, не может отрицать, что фактическая работа по созданию центра в Палестине, еще до того, как она достигла своей цели, могла бы оказать чудесное влияние на дух людей на землях нашего изгнания. Истина в том, что даже сейчас большинство нашего народа дорожит своим национальным наследием и желает его вечного сохранения; но рабство *галута*, материальное и духовное, стесняет сердца и делает национальное чувство и волю неспособными стать действенной силой в действии. И все же, если бы наша работа в Палестине была такова, чтобы

ясно показать, что на земле их рождения действительно есть перспектива и справедливая надежда на жизнь нашего духа и наших национальных достояний; если бы люди увидели фундамент здания, заложенный умелыми руками, один камень на другой, хотя камни были совсем небольшими: тогда люди искали бы и нашли здесь новый источник жизни для своего дремлющего национального чувства и новую силу воли для более эффективной защиты своего духовного достояния в изгнании.

Но при нынешнем положении вещей, как мы можем доказать правильность нашего ответа? Каковы результаты нашей двадцатилетней и более работы в Палестине? Что касается материальной работы, у нас есть только безуспешные попытки показать; а что касается духовной работы, мы не можем показать даже такие попытки (за исключением, возможно, школы в Яффо), ^[66] ибо на самом деле почти ничего не было сделано. Те, кто желал “собрать изгнанников”, трудились все эти годы, прежде всего основывая филантропические колонии, а затем ведя политические разговоры; у них не было ни времени, ни желания вмешиваться в духовные дела. Те, опять же, кто желал “возрождения духа”, также растратили все свое время и силы на духовную работу в Диаспоре; за все это время они не создали в Палестине ни одного духовного продукта, который мог бы пробудить отклик в сердце нации. Они как будто забыли первый принцип своей собственной веры, что возрождение духа в изгнании может произойти только через влияние национального центра в Палестине. Они, действительно, *много* говорили о необходимости основания университетов и школ, а также о других подобных потребностях, удовлетворить которые в настоящее время им не по силам. Но они не сделали того, что было одновременно необходимо и возможно.

Вот, например, попытка основать небольшой литературный орган в Палестине. Я спрашиваю себя: почему этого не было сделано давным-давно? В Диаспоре большое количество литературных растений расцвело и отцвело в сионистскую эпоху; они принесли плоды и оставили после себя что-то хорошее, много это было или мало. Между тем, в Палестине с начала движения не было опубликовано ни одного литературного сборника, который оставил бы свой след в нашей литературе. И все же мы не чувствовали, что чего-то не хватает. Мы постоянно говорили людям, что только в Палестине может расцвести наш национальный дух и принести плоды по своему подобию; но в то же время нам не было стыдно думать, что люди не видели в Палестине даже тени плодов своего духа, и что те маленькие плоды, которые действительно выросли, росли в других странах.

Это правда, что Палестина все еще бедна духовными силами в целом и литературными силами в частности; но это просто доказывает истинность моего утверждения. Если бы у нас всегда было полное и ясное представление о природе нашей цели, если бы мы всегда помнили, что то, что мы стремимся построить в Палестине, является убежищем для нашего духа, мы никогда не смогли бы воздержаться от того, чтобы делать все возможное для увеличения духовного богатства Палестины и увеличения, мало-помалу, ее морального влияния на людей. В этом случае мы, несомненно, стремились бы, среди прочего, создать в Палестине литературный орган, алтарь, на который все наши лучшие национальные писатели сочли бы своим долгом принести все лучшее, что в них есть, чтобы завоевать любовь и почет еврейства. Подобный орган, хотя поначалу он был искусственным созданием, несомненно, поднял бы дух и взрастил литературный талант в самой Палестине; возможно, также, к настоящему времени он стал бы для нас настоящим, естественным литературным центром, черпающим поддержку из сил, которые он призвал на землю и развил там.

Но это так, как я сказал: в человеческом уме ни одна идея не переходит из тьмы в свет одним прыжком. Необходимо было, чтобы опыт научил нас, насколько тонка нить, на которой держится вся наша духовная работа за пределами Палестины, прежде чем мы смогли бы вспомнить, что на самом деле мы не нуждались в таком опыте, поскольку он научил нас только тому, что подразумевалось в нашей идее с самого начала.

Именно в этот момент вы приходите и говорите нам: “Пришло время начать насаждать нашу литературу на земле, где она родилась”. Нужно ли мне выражать свои чувства, когда я читаю эти слова?

Да, пришло время начать насаждать, и насаждать не только нашу литературу, но и наш дух во всех его аспектах. Все, что сейчас пропадает в изгнании, вольно или невольно, должно быть собрано вместе и посажено “на своей родной почве”, и каждый человек, в котором живет еврейский дух, обязан помогать в этом насаждении в меру своих сил, потому что в этом наша жизнь и наша последняя надежда.

“Романтизм”, - с улыбкой скажут наши молодые люди.

Пусть они улыбаются — пока не станут достаточно взрослыми, чтобы понимать жизнь такой, какая она есть, а не такой, какой она предстает через очки готовой доктрины. Тогда они поймут, что то, что они презрительно называют “романтизмом”, является венцом жизни и источником превосходства человека над животным. Они также поймут, что эта весьма антиромантическая доктрина привлекательна главным образом из-за своего романтического элемента — потому что она предлагает простор для преданного служения во имя далекого идеала. Но если когда-нибудь наступит день, когда этот идеал будет реализован, и романтизм полностью исчезнет, тогда возникнет новое поколение, которое будет проклинать тот день за голод, который он принес, - голод не по хлебу, а по романтизму, по какому-то идеальному стремлению, которое может снова дать простор для возвышения, для жертвоприношения и таким образом заполнить пустоту мирной и изобильной жизни.

“КОГДА ПРИДЕТ МЕССИЯ” (1907)

“Когда придет Мессия, наглости будет хоть отбавляй.”

Это древнее изречение так часто использовалось в качестве оружия полемики, что привычность лишила его остроты. По этой причине позвольте мне с самого начала сказать, что я цитирую его здесь без какой-либо спорной цели, но, напротив, хочу указать, что он действительно привлекает внимание к естественной и постоянной связи между двумя явлениями человеческой жизни, из которых одно является неизбежным следствием другого. И, как всякая объективная истина, она не порицает, а просто констатирует факт.

То, что мы называем “наглостью”, как правило, не является изначальным, врожденным пороком, а качеством, которое развивается после рождения из преувеличенной веры человека

в собственную ценность, силу, мудрость или что-то еще. Это преувеличенное мнение о себе заставляет человека держаться более гордо, чем следовало бы, перед теми, кто выше его, и осуждать всех, кто не принимает его по его собственной оценке. В настоящее время большинство людей во времена нормального спокойствия не могут не видеть, что знания и опыт необходимы для ведения человеческих дел и что не все люди достигли одинаковой степени развития или равного уровня способностей и суждений. И вот эта “наглость” начинает рассматриваться как плохая черта, потому что она указывает либо на чрезмерное самомнение — как будто человек превосходит весь мир в знаниях и опыте и выше критики, — либо на чрезмерную глупость — как будто он не знает, что в жизни есть что-то, требующее обучения и понимания, и что не все одинаково компетентны выносить суждения обо всем.

Но это качество приобретает другой аспект, “когда приходит Мессия”, то есть когда определенная группа людей, больше не в состоянии спокойно переносить жизненные невзгоды, находит или изобретает какого-то Мессию, который должен освободить их от всех их бед. Независимо от того, воспринимается ли ими Мессия как индивидуум, или как коллективное тело, или даже просто как новая теория — результат один и тот же. Твердо веря в своего Мессию, видя в нем источник спасения, а следовательно, также символ истины и добра, и считая себя просто его последователями и учениками, они, естественно, перестают признавать различия между людьми или признавать какое-либо превосходство мудрости над безумием, или возраста над юностью. Ибо все одинаково подобны праху по сравнению с Мессией, и все одинаково принимают (или должны принимать) его учение с пассивным молчаливым согласием и беспрекословной верой. Больше не нужно высших знаний или длительного опыта, чтобы уметь отличать правду от лжи, добро от зла. Все могут прийти на равных условиях и взять истину и добро в готовом виде из хранилища Мессии. Тот, кто не согласен с тем, что выходит из хранилища, даже если он не настолько стар и образован, очевидно, глупец, старый еретик, которого любой юноша вправе презирать. Те, кто стоит за пределами мессианского лагеря, поражены этим внезапным падением морали, этим нарушением надлежащих отношений между молодыми и старыми, между никем и кем-то еще. “Наглость”, - возмущенно кричат они. Но сами мессианисты не видят и не могут видеть ничего плохого в своем поведении. Ибо на самом деле это лишь неизбежное следствие их фундаментальной веры в то, что Мессия ставит великих и малых на один уровень, и что больше нет высоких и низких, а есть только братья в Мессии и враги Мессии.

Таким образом, появление Мессии и рост наглости естественно и неизбежно связаны; и поэтому мы обнаруживаем, что они всегда появлялись вместе, в каждой стране и во все времена, с самых ранних дней до настоящего времени. Когда в Израиле в конце периода Второго Храма появился индивидуальный Мессия, его первые приверженцы — в основном очень простые люди — с презрением отвергли своих национальных лидеров и мудрецов: точно так же поступили позже приверженцы — не менее несведущие — того коллективного Мессии, который был открыт им в форме *Цадиким*, которые, как посредники между Израилем и его Богом, должны были облегчить бремя *галута* и ускорить искупление.^[67] Оба имеют параллель в нынешнем поколении, у которого также есть свой Мессия, или, скорее, Мессии. Но современные Мессии и современная наглость довольно сильно отличаются по форме, что вполне естественно, учитывая, что времена изменились.

Мессия древности был выше разума и природы, и вера в искупление, которое он должен был совершить, основывалась не на логических доказательствах, а на чудесах, таких как изменение

судьбы и нарушение законов природы. Следовательно, его последователям не требовалось большого ума, чтобы противостоять критике. Они отвечали на все возможные возражения одним аргументом. “Тот, кто может свергнуть природу, не лишен возможности совершить сверхъестественное искупление, и поэтому любые трудности, основанные на законах природы, не подлежат рассмотрению судом”. Любой ребенок может в мгновение ока усвоить этот простой аргумент — и сразу же становится членом общества Мессии, одним из его последователей и евангелистов, как и все остальные верующие. По этой причине “дерзость” древних мессианистов была столь же проста и очевидна, и ей не нужно было загонять себя в искусственную форму. Такой-то отрицает истину или силу Мессии: есть ли место для обсуждения? Этот парень, кем бы он ни был, - козел отпущения, и вся честь тому, кто первым нанесет оскорбление или удар палкой.

Сегодня все по-другому. Четыре столетия свободной мысли и разгадки тайн природы оставили свой след в человеческой расе. Сегодня даже Мессия не может бросить вызов разуму и природе, но вынужден основывать свое искупление на логических доказательствах и облекать свое послание в форму системы, основанной на природе и опыте. По сути, действительно, все так, как было раньше: реальной основой мессианизма, как сейчас, так и тогда, является вера в скорое искупление, вера, которая коренится не в аргументированных доказательствах, а в жажде быть искупленным. Но требования нашего века больше не позволяют вере игнорировать требования разума и природы. Даже вера вынуждена говорить на их языке, если это удовлетворяет современного человека. Таким образом, мы получаем научные системы мессианского характера, которые, отличаясь одна от другой, имеют столько общего, что их научная обоснованность в значительной степени подвергается сомнению, но не оставляет сомнений в умах верующих, которым на самом деле не нужно ничего, кроме фразеологии науки, как приличествующего внешнего покрова для их веры. Поскольку необходимая фразеология имеется, а плащ всегда под рукой, верующие держатся за плащ с величайшим упорством; каждая из его нитей неприкосновенна, и горе тому, кто потревожит хотя бы одну. Кажется, они подсознательно чувствуют, что если слишком много обращаться с их плащом, слишком тщательно рассматривать его нити в свете разума и подлинной науки, то пройдет совсем немного времени, прежде чем он будет разорван в клочья — и тогда что станет с их верой? Отсюда мы находим во всех мессианских лагерях сегодня не меньшую, чем в старину, лютую ненависть к любой попытке критики изнутри и безграничную наглость по отношению к тем, кто стоит снаружи: но если раньше эта ненависть и эта наглость казались неприкрытыми и бесстыдными, то сегодня они прикрываются разумом и наукой и поэтому кажутся другими. Вы не должны думать, что Х. пригвожден к позорному столбу и над ним насмеваются, потому что он напал на их Мессию. Боже упаси! Свобода мнений - их первый принцип. Нет: его преступление состоит в том, что у него есть корысть за душой, и он извращает научную истину — которая, конечно, является единственной и неповторимой тем, что на все времена изложено под рукой и скреплено печатью в этом Манифесте или той Программе, и за ее пределами нет ничего.^[68]

Имеем ли мы право жаловаться на мессианистов за все это? Можем ли мы винить их за то, что их стремление к искуплению настолько глубоко, что порождает эту слепую, всепобеждающую веру? Нет: мы должны не жаловаться на них, а завидовать им. Счастливые люди — назовите их политическими сионистами, социал-демократами или любым другим из знакомых имен! Поистине счастливы, ибо Мессия стоит на их пороге, и искупление стучится в их дверь, и истина кристально ясна для всех них, как великих, так и малых. Но как тяжела жизнь в наши дни для того, кто не принадлежит к их числу; для того, кто не может слепо следовать за тем или иным

Мессией; для того, кто не слышит голоса, возвещающего искупление и полное спасение, ни близко, ни далеко, ни для своего времени, ни для дней, когда его внуки будут лежать в могилах; для того, кто все еще смотрит на науку и Разум как на божественные силы, которые стоят выше всех сект и беспристрастно судят их всех, а не как на знаменосцев и трубачей на службе Мессии!

ДУХОВНЫЙ ЦЕНТР (1907)

Было замечено, что если бы люди всегда помнили истинное значение каждого слова, которое они употребляют или слышат, споры происходили бы бесконечно реже. Истинность этого замечания известна по опыту любому, кому посчастливилось обнародовать какую-либо идею, которая не понравилась современной “читающей публике”, и разоблачить его “ересь” литературными рупорами этой публики. Первое чувство несчастного существа - недоверие и изумление. Как, думает он, возможно так извращать вещи, так полностью путать идеи и выдвигать аргументы, которые так не затрагивают сути? Он списывает это на недоброжелательность своих оппонентов, считает, что они намеренно искажают его слова, и горько жалуется той же самой читающей публике во имя правды и справедливости. Но позже, когда он обнаруживает, что жалобы бесполезны и что одно и то же происходит раз за разом, так что одна лишь недоброжелательность не может быть причиной — тогда он приходит к выводу, что должно быть какое-то более универсальное объяснение того, что он пережил. Объяснение состоит в том, что связь между словом и содержащейся в нем идеей не настолько сильна в человеческом сознании, чтобы сделать невозможным для человека услышать или произнести слово, не имея немедленно полного и точного представления о связанной с ним идее. Следовательно, когда человек слышит мнение, противоречащее его образу мышления, он склонен бессознательно воспринимать новое мнение в неправильной форме: он будет изменять значение того или иного слова до тех пор, пока ему не станет нетрудно опровергнуть это мнение необоснованными аргументами, в которых снова то или иное слово употреблено неправильно. И вся эта подделка выполняется мыслительным аппаратом автоматически, без ведома его владельца, в силу присущей ему тенденции работать в любой данный момент в соответствии с доминирующими требованиями подсознательного “я” в этот момент.

Я сомневаюсь, что есть какой-нибудь современный еврейский писатель, который лучше знаком с этим опытом, чем я. Если бы я подсчитал все споры, которыми, за мои грехи, обогатилась наша литература, — большинство из них были просто вопиющими примерами рассматриваемого явления, — отчет был бы действительно длинным. Но я хочу здесь привести только один пример спора, который начался пятнадцать лет назад ^[69] и продолжается по сей день.

Пятнадцать лет назад впервые появилась идея, которая впоследствии привела к бесконечному расходованию чернил. “В Палестине, - писал я, - мы можем и должны основать для себя *духовный центр нашей национальности*”. Мой литературный опыт был еще невелик, и я

упустил из виду одно важное соображение: предлагая публике идею, которая не согласуется с общим мнением, нужно не просто облекать ее в логически ясную и определенную форму, но также учитывать психологию читателя — тот ментальный аппарат, который комбинирует несвязанные слова и идеи в соответствии с требованиями их владельца, — и должен изо всех сил стараться избегать любого слова или выражения, которые могли бы дать начало этому процессу комбинирования. Признаюсь теперь, что ввиду этого психологического фактора я должен был бы почувствовать, что формула “духовный центр нашей национальности” предоставила бы хорошую возможность тем, кто хотел бы неправильно ее понять, хотя с точки зрения логики она достаточно ясна и хорошо соответствует содержащейся в ней идее.

“Центр” — это, конечно, относительный термин. Точно так же, как “отец” немислим без детей, так и “центр” немислим без “окружности”; и точно так же, как отец является отцом только по отношению к своим детям и является просто Таким-то по отношению к остальному человечеству, так и центр является центром только по отношению к своей собственной окружности, тогда как по отношению ко всему, что лежит за пределами окружности, он просто точка, не имеющая особого значения. Когда мы используем слово “центр” метафорически в связи с явлениями человеческого общества, оно обязательно подразумевает аналогичную идею: мы имеем в виду, что определенное место или предмет оказывает влияние на определенную социальную сферу, которая связана с ним и зависит от него, и что по отношению к этой сфере он является центром. Но поскольку социальная жизнь представляет собой комплекс из множества различных подразделений, существует очень мало центров, универсальных по своим функциям, то есть оказывающих равное влияние на все стороны жизни периферии. Связь между центром и периферией обычно ограничивается одной или несколькими сферами жизни, за пределами которых они не являются взаимозависимыми. Таким образом, данная окружность может иметь множество центров, каждый из которых является центром только для одной конкретной цели. Поэтому, когда слово “центр” используется для выражения социальной концепции, оно почти всегда сопровождается — за исключением тех случаев, когда контекст делает это ненужным — эпитетом, который указывает на его характер. Мы говорим о литературном центре, художественном центре, коммерческом центре и так далее, подразумевая под этим, что в той или иной сфере жизни рассматриваемый центр имеет окружность, которая находится под его влиянием и зависит от него, но что в других областях ни тот, ни другой не оказывают влияния, и отношения центра и окружности не существует.

Хорошо помня это определение, которое достаточно знакомо, и применяя его к процитированной выше фразе — “в Палестине мы можем и должны основать для себя духовный центр нашей национальности”, — мы обнаружим, что фразу можно интерпретировать только следующим образом:—

“*Центр* нашей национальности” подразумевает, что существует национальная *окружность*, которая, как и любая окружность, намного больше центра. Иными словами, оратор видит большинство своего народа, как в будущем, так и в прошлом, рассеянным по всему миру, но больше не разделенным на ряд разрозненных частей, потому что одна часть — та, что в Палестине, — станет центром для них всех и объединит их всех в единую, целостную сферу. Когда все разрозненные части национального тела почувствуют биение национального сердца, возвращенные к жизни в доме своей жизненной силы, они тоже снова сблизятся друг с другом и приветствуют прилив живой крови, которая потечет из сердца.

“Духовный” означает, что это отношение центра и периферии между Палестиной и землями Диаспоры по необходимости будет ограничено духовной стороной жизни. Влияние центра укрепит национальное самосознание в Диаспоре, сотрет духовную заразу *галута* и наполнит нашу духовную жизнь национальным содержанием, которое будет истинным и естественным, не похожим на искусственное содержание, которым мы сейчас заполняем пустоту. Но за пределами духовной стороны жизни, во всех тех экономических и политических отношениях, которые зависят в первую очередь от условий непосредственного окружения, исходятся этим окружением и отражают его характер — хотя верно, что во всех этих отношениях влияние духовных изменений (таких как укрепление национального единства и возросшая энергия в борьбе за существование) в какой-то степени проявится, все же по существу и фундаментально эти сферы жизни в Диаспоре не будут связаны с жизнью центра, и самое живое воображение не может представить нам, как экономическое и политическое влияние будет распространяться из Палестины по всей протяженности и широту Диаспоры, которая охватывает весь земной шар, таким образом и в такой степени, которые позволили бы нам сказать, не прибегая к неточному использованию языка, что Палестина также является центром нашего народа в этих департаментах.

Так вот, в то время, когда я впервые употребил обсуждаемую фразу, я заранее знал, что вызову гнев *Ховеве Цион* (в те дни именно они держали поле боя). Но, рассматривая, как и я, исключительно логическую сторону, я был уверен, что основная тяжесть их гнева падет на слово “центр”; ибо использование этого слова означало отрицание идеи возвращения всего народа в Палестину и, таким образом, подрезало крылья тем фантастическим надеждам, которые даже тогда, в дни перед первым Базельским конгрессом, провозглашались как предвещающие конец *галута* и полное и абсолютное решение еврейской проблемы во всех ее аспектах. Эпитет “духовный” казался мне настолько простым и ясным, как необходимое логическое следствие предположения, связанного с мировым “центром”, что мне даже отдаленно не приходило в голову, что здесь может быть камень преткновения и что я должен немедленно заявить о том, что, хотя центр будет духовным по своему влиянию на периферию, все же сам по себе он будет местом, подобным другим, где люди состоят из тела и души и нуждаются в пище и одежде, и что по этой причине центру придется заниматься материальными вопросами и разрабатывать экономическая система, соответствующая его требованиям, не могла бы существовать без фермеров, чернорабочих, ремесленников и торговцев. Когда человек использует, например, выражение “литературный центр”, приходит ли ему в голову объяснить, что он имеет в виду не место, где нет еды или питья, нет бизнеса или ремесел, а просто множество людей, которые сидят, пишут книги и пьют, купаясь в сиянии своего собственного литературного таланта? Представьте же мое удивление, когда я обнаружил, что мои критики не обратили внимания на слово “центр”, но излили всю чашу своего гнева на эпитет “духовный”, как будто в нем содержалось все, что было нового и странного в этой идее: как будто кто должен был сказать: “Духовный а не материальный центр?” Может ли такое быть?”

Но мое изумление вскоре прошло, когда я вспомнил о “психологическом аппарате”. Я должен был зацепиться за то или иное слово, чтобы моя непопулярная теория выглядела абсурдной; и поскольку слово “центр”, если критики заостряли на нем внимание и побуждали умы своих читателей анализировать его значение, было рассчитано не на то, чтобы служить этой цели, а, напротив, прояснить, в чем на самом деле заключается абсурдность, они сочли за лучшее сделать все ударение на слове “духовный”. “Духовный центр! Теперь вы понимаете, чего хотят

эти люди? Их не волнуют материальные поселения, колонии, фабрики, торговля: они хотят только поселить в Палестине дюжину *батланов*, чьим делом будет духовное гражданство”.

Поистине велика сила психологии. Эта интерпретация распространилась за рубежом, была принята и остается по сей день само собой разумеющейся. Даже те сионисты, которые узнали о моих взглядах не из брошюр, наводнивших мир в последние годы, а читали их в оригинале, — даже они уверены, что именно это и означает духовный сионизм. Им ничего не дало чтение сразу после этого, в той же статье, ^[70], что духовным центром должен быть “истинный портрет народа Израиля в миниатюре”, и что в центре снова появится “подлинный тип еврея, будь то раввин, ученый или писатель, *фермер, ремесленник или рабочий*”. *деловой человек*. Это ни к чему не привело, потому что психологические факторы доминируют не только в суждениях человека, но и в его памяти.

Три года назад, ^[71] Помню, после того, как я опубликовал в каком-то журнале протест против благоприятных отчетов о состоянии палестинских колоний, которые тогда распространялись за границей в дипломатических целях, один писатель из лагеря политических сионистов разозлился на меня и решил одним ударом разрушить все мои взгляды на сионизм и таким образом искоренить опасную ересь. Эту идею он воплотил в тщательно продуманной статье, которая была продолжена во многих номерах того же журнала. Подробности я забыл: они были, но старые аргументы излагались другими словами. Но я все еще помню одну вещь, которая вызвала не только улыбку, но и размышления, подобные тем, которые являются предметом настоящего эссе. Убедительно доказав, что материальные факторы имеют огромное значение и их нельзя легкомысленно отбрасывать, наш автор приходит к выводу, что по этой причине бесполезно ограничивать нашу работу исключительно основанием духовного центра нашей национальности: мы должны основать в Палестине *экономический и духовный* центр. От его внимания ускользнуло, что как только он употребил слово “центр”, он сам стал “духовным сионистом”, а добавление эпитета “экономический” ровно ничего не добавило. Журнал, о котором идет речь, появился в Варшаве, которая также в то время была домом нашего автора; и для того, чтобы правильно понять суть дела, ему нужно было всего лишь выйти на улицу и спросить любого интеллигентного поляка: “Что такое Варшава для польского народа в целом? Это духовный центр нации или духовный и экономический центр?” Ответ, я думаю, был бы примерно таким: “Для польского народа в целом этот город, безусловно, является духовным центром их национальности. Здесь национальные особенности находят свое выражение во всех сферах жизни, здесь живут и развиваются национальный язык, литература и искусство; и все это, а также то, что с этим связано, влияет на дух поляков, привязывает их, где бы они ни находились, к центру и не дает искре национальности в человеке погаснуть. Но *экономический* центр страны? Мой добрый сэр! Как Варшава может быть экономическим центром для всех миллионов поляков, которые разбросаны по разным землям и чья экономическая жизнь зависит от совершенно других центров, где польские экономические условия вообще не имеют значения?” Мне не следовало советовать нашему автору, получив ответ такого рода, спрашивать: “Как же так? Разве в Варшаве, помимо духовных ценностей, нет множества фабрик, магазинов и других материальных благ, без которых она не могла бы развивать свою духовную сторону? И не является ли она, следовательно, экономическим и духовным центром?” Мне не следовало советовать ему задавать этот вопрос, потому что я не мог гарантировать, что интеллигентный поляк станет тратить слова на такого вопрошающего.

Но среди нас “экономический центр” стал расхожей фразой для многих людей, которые, с одной стороны, хотят выполнять свой долг в экономической сфере сионизма (что является *обязательным* в наши дни), а с другой стороны, не могут достичь орлиных высот “пролетарского сионизма”, ^[72] который обещает создать в Палестине национальная экономическая система, настолько здоровая и обширная, что она сможет обеспечить помещение и работу для всех тех евреев, которые все более и более полностью вытесняются из лучших отраслей промышленности в странах их изгнания (то есть почти для девяти десятых населения). Подобные им сионисты, чтобы избавиться от сложного вопроса о возможности расселения большинства нашего народа в Палестине, даже когда их новая экономическая система станет фактом, соглашались принять половину хлеба и хотят рассматривать Палестину просто как *центр*. Но этим они избегают одной ловушки, в которую попадают еще худшей: они избавились от внешней проблемы, которая зависит от аргументов, основанных на опыте, и вместо этого попали во внутреннее противоречие, которое может выявить простая логика. С “пролетарской” формулой все еще можно спорить: можно потребовать, например, несколько более ясного объяснения того “внутреннего процесса”, благодаря которому экономическая система Палестины станет способной поглощать иммиграцию в масштабах, не имеющих аналогов в истории: но, во всяком случае, здесь нет внутреннего противоречия. Принимая во внимание, что концепция “экономического центра нации”, применяемая к народу, разбросанному по всему миру, не оставляет места для споров или вопросов, потому что ее опровержение заключено в ней самой.

Но психологические комбинации такого рода - хороший знак. Они показывают — наряду с другими явными признаками — что “центр” как идея продвигается вперед и приводит к различным выводам, которые несколько лет назад невозможно было себе представить. И это самое главное. Со временем вывод, который содержится в слове “духовный”, при правильном понимании, также будет сделан, и подавить его психологическими средствами будет уже невозможно. Правда, все это не покончит со старой бессмыслицей о “духовном сионизме”; напротив — и это даже сейчас безошибочно очевидно — чем больше преобладает сущность духовного сионизма, тем больше психология будет пытаться отличить победоносную тенденцию от ее ненавистного названия. Но что из этого? Пусть название побито, но идея восторжествует!

ИТОГ (1912)

Это краткое изложение не фактов и цифр, а впечатлений, накопившихся в моем сознании в течение шестидесяти дней, в течение которых наша национальная работа окутывала меня своей атмосферой и занимала каждую мою мысль: десять дней в Базеле во время Десятого конгресса и пятьдесят дней после этого в Палестине.

Прошло четырнадцать лет с тех пор, как я был на сионистском конгрессе (первом), и двенадцать лет с тех пор, как я стал свидетелем состояния нашей работы в Палестине. Моей целью при

повторном посещении Конгресса и страны не было, как раньше, вдаваться в детали, собирать материал в форме фактов и цифр для решения определенных практических проблем. В этот раз я широко раскрыл свой разум для различных впечатлений, которые обрушивались на меня со всех сторон; я позволил им войти и раствориться самим по себе в едином общем впечатлении — своего рода мысленном резюме всего, что я видел и слышал в связи с нашим движением и нашей работой в Палестине и за ее пределами. Я из тех, кто стоит на пороге старости и оглядывается назад на многие долгие годы работы и борьбы, побед и поражений, боли и радости. Человек в таком положении считает необходимым время от времени отвлечься на некоторое время от вопросов деталей и взглянуть на них более всесторонне, чтобы он мог найти для собственного удовлетворения ответ на тот широкий, фундаментальный вопрос, который иногда тревожит его сон: какова цель, каков результат всей этой работы, которая занимала вашу жизнь и отнимала ваши силы?

Именно эта необходимость привела меня в этот раз в Базель и в Палестину. И позвольте мне признаться, что прошло много времени с тех пор, как я проводил такие счастливые дни, как во время моих путешествий. Не то чтобы сейчас с движением все в порядке; не то чтобы солнце освещало нашу работу, разгоняло тени и распространяло повсюду свет и радость. Мы все еще далеки от такого счастливого завершения. Даже сегодня теней много; если в одном месте их меньше, то в другом - больше. Но один факт становится все более очевидным: наша работа - это не искусственный продукт, не то, что мы изобрели, чтобы дать людям какое-то занятие, как паллиатив для национального горя. Эту идею можно было бы развить, если бы цель и достижение соответствовали, если бы работа выполнялась с целью достижения того результата, которого она действительно достигает. Если бы это было так, можно было бы усомниться в том, действительно ли достижение этого результата было необходимо для нации и не было ли все это искусственным. Но это не так. С самого начала движения рабочие имели в виду одну цель и бессознательно приближались к другой. Этот дуализм является вернейшим признаком того, что движущей силой является не логическое размышление, а нечто гораздо более глубокое: один из тех естественных инстинктов, которые действуют в темноте и заставляют человека выполнять их волю, нравится ему это или нет, в то время как он верит, что его действие направлено на цель, которую поставил перед ним его разум. Этой движущей силой является инстинкт национального самосохранения. Благодаря ей мы вынуждены достичь того, что должно быть достигнуто для сохранения нашего национального существования; и мы следуем ей — хотя и без ясного сознания, и извилистыми путями, — потому что следовать ей мы должны, если хотим жить. Раньше меня огорчал этот дуализм; раньше я боялся, что мы можем сбиться с правильного пути — пути жизни — стремясь к цели, к которой не может привести ни один путь. Но теперь, когда я увидел результаты этой работы, у меня нет таких опасений относительно ее конечной судьбы. Какое значение имеет то, что работа якобы направлена на цель, которой она не может достичь? *L'homme propose....* История не заботится о нашей программе; она создает то, что создает, по велению нашего “инстинкта самосохранения”. Понимаем ли мы сами истинный смысл и цель нашей работы, или предпочитаем не понимать — в любом случае история работает через нас и достигнет своей цели с нашей помощью. Только задача будет сложнее и длительнее, если нам на помощь не придет истинное понимание.

Таково реальное положение дел. Все, что я видел и слышал в Базеле и в Палестине, укрепило мою убежденность в том, что “инстинкт самосохранения” не дремлет в сердце нации. Несмотря на наши ошибки, с нашей помощью создается именно то, в чем наше национальное существование нуждается больше всего в настоящее время: *постоянный центр нашего*

национального духа и культуры, который станет новой духовной связью между разрозненными слоями народа и своим духовным влиянием подтолкнет их всех к новой национальной жизни.

Пропустить Базель во время Десятого сионистского конгресса означало не увидеть необычайную смесь языков и идей — результат внутреннего кризиса, который все осознавали, но который все из-за всех сил старались не замечать. На протяжении всего Конгресса шла борьба между двумя секциями, “политической” и “практической”. Вы слышите, как “политики” заявляют, что они тоже действительно “практичны”, только что они не забывают “политическую цель”; вы слышите, как “практики” протестуют, что они тоже действительно “политичны”, только что они не забывают “практические средства”. И обе секции одинаково протестуют против того, что от “Государства” действительно отказались, но от Базельской программы не отказались ни на йоту. ^[73].... В конце концов победили “практики”, то есть основной работой сионизма было объявлено расширение еврейских поселений и развитие образования и культуры в Палестине. Вслед за этим победители встали и пообещали верно охранять Базельскую программу и “сионистские традиции, сложившиеся за четырнадцать лет”.

Но вся эта путаница была лишь неизбежным следствием того настроения, в котором обе секции пришли на съезд.

Сионизм “политических”, большинство из которых были приведены в лагерь не искренним стремлением к сохранению и развитию еврейской национальности, а желанием спастись от внешнего гнета путем основания “надежного дома—убежища” для нашего народа, - их сионизм неизбежно связан с этой целью, и только с ней: уберите это, и это останется пустой фразой. По этой причине они не могут не видеть, что “практическая работа”, которую их противники кладут в основу сионизма, не рассчитана на то, чтобы ускорить достижение той цели, которая для них является единственной. Они все еще помнят оценку, которую они услышали во вступительной речи первого Конгресса: работа по колонизации *Ховеве Цион* вернет изгнанный народ обратно в Палестину через девятьсот лет! Но ход событий последних лет разрушил их надежду на более быстрое достижение этой цели посредством той “политической” работы, которая является основой “сионистской традиции”. Поэтому на этом Конгрессе они оказались в затруднительном положении и не знали, как выпутаться. Они пришли с пустыми руками и заявляли о своей преданности цели, для достижения которой не было средств; они могли лишь надеяться на туманное будущее, когда внешние условия, возможно, станут более благоприятными для “политической работы”. Это объясняет также чрезмерную застенчивость, которую они проявляли. Они не выходили на битву, как они это делали раньше, с трубами и громкими сигналами тревоги; едва ли упоминались те знакомые росчерки, которые они произносили с такой смелостью и энергией, о спасении, которое сионизм должен принести всем угнетенным и преследуемым евреям. Даже Нордау в своей речи о положении евреев сменил тон по этому поводу. Вся идея его речи, которая произносилась на открытии каждого Конгресса и стала неотъемлемой частью “сионистской традиции”, заключалась в том, чтобы оправдать сионизм на почве *антисемитизма*. “Вы видите, — таков, по сути, был его аргумент, — насколько опасно ваше положение во всем мире; выхода нет. И *поэтому*, если вы хотите спастись, присоединяйтесь к нам, и мы спасем вас”. Но в данном случае Нордау ограничился описанием зла и высказыванием упреков евреям и неевреям. Самое главное — “следовательно” — отсутствовало почти полностью. И на протяжении всего Конгресса звучали речи, которые

открыто выступали против этого сионизма, основанного на антисемитизме, и ораторов не перебивали, как это, безусловно, было бы в прежние годы.

"Практики" — в основном восточные евреи и их западные ученики, для которых национальный иудаизм является центром их существа и которыми бессознательно управляет "инстинкт национального самосохранения", — приехали в Базель в совершенно ином настроении. Они привезли с собой полную программу "практической работы в Палестине", охватывающую как колониционную, так и культурную деятельность; и они пришли с твердым убеждением, что все различные направления этой работы были надлежащими средствами для достижения цели — цели единственной, пока не определенной. "Политики" подняли свой старый вопрос: "Вы искренне верите, что случайная покупка небольшого участка земли, основание крошечной колонии с бесконечными усилиями, ферма для рабочих без гарантии владения жильем, школа здесь, колледж там и так далее — что это средства приобретения "дома убежища", как это понимается 'сионистской традицией' — убежища, которое положит конец нашим бедам, положив конец нашему изгнанию?" У "практиков" не было удовлетворительного ответа. Тем не менее, они стояли на вытяжку и стойко утверждали, что работа в Палестине — это единственный путь, который ведет к *the* концу: но.... В этот момент они резко прервались и не закончили свою мысль — по очень веской причине. Они не осмелились прямо отречься от того символа веры, который единственный сделал сионизм народным движением, — "искупления нации". Они не осмеливались признать, что конец, о котором они говорят сегодня, отличается от конца "сионистской традиции". То, ради чего они работают, — это не "дом-убежище для народа Израиля", а "постоянный центр духа Израиля". Все направления нынешней работы в Палестине, *будь то покупка земли или основание школ*, являются надежными средствами для достижения этой цели, но не имеют ничего общего с другой. "Практики" внутренне осознавали эту истину даже тогда, когда "политики" все еще одерживали верх, и по этой причине они присоединились к "политическим" в ожесточенной борьбе с ней. Это был тревожный фактор, от которого они хотели бы избавиться. Но теперь, когда звезда "политического" сионизма угасла, это убеждение окрепло в умах "практиков" и стало реальной движущей силой. Однако пока им не хватало морального мужества превратить этот подсознательный шепот в четкое исповедание веры. Таким образом, реальный объект оставался за порогом сознания, в то время как за порогом бродили, подобно бестелесным духам, здесь средства без объекта, там объект без средств; и воображение изо всех сил пыталось совместить то и другое. ^[74]

Но в то время как "творцы истории" внутри Конгресс-зала были в темноте, именно за пределами Зала, среди толпы, привлеченной Конгрессом в Базель, я совершенно ясно увидел, что на самом деле творила история. За четырнадцать лет, прошедших с первого Конгресса, к нам присоединилась группа евреев нового типа: людей, в которых национальное самосознание глубоко укоренилось и не измеряется *Шекалимом* ^[75] или ограничено Программой, но является всепроникающим и всеобъемлющим чувством. Евреи этого типа приезжали в Базель со всех концов земли; они возвращались к своему народу из пропасти ассимиляции, большинство из них были еще молоды годами, способны и желали работать во имя национального возрождения. Когда я увидел этих людей — наших наследников — у здания Конгресса, я сказал себе: никогда не беспокойтесь о тех, кто внутри! Пусть они произносят речи и принимают резолюции и верят, что они ускоряют искупление. Далекое избавление, возможно, ничуть не приблизилось, но отчужденные сердца приближаются. Несмотря ни на что, история делает свое дело в этом месте, и эти люди помогают, знают они об этом или нет.

Та же самая историческая тенденция, смутно различимая в Базеле сквозь темное облако слов, я обнаружил в Палестине, ясно проявившейся в свете фактов. Чем больше я путешествовал и наблюдал, тем более очевидным для меня становилось, что происходящее в Палестине — несмотря на все противоречия и непоследовательность — в целом стремится к единой цели — той цели, о которой я упоминал выше. Без сомнения, нам предстоит еще долгое путешествие, но даже нетренированный глаз может увидеть нашу цель на далеком горизонте. Если есть кто-нибудь, для кого горизонт слишком узок, а цель слишком мелочна, пусть отправляется на сионистские собрания за пределами Палестины: там ему покажут более широкую перспективу, с более масштабными целями в конце. Но пусть он не едет в Палестину. В Палестине они почти забыли о более широких перспективах. Там реальность слишком сильна для них: они ничего не видят за ее пределами.

Возьмем Национальный банк, который должен был обеспечить основу для “спасения людей и земли” *политическими* средствами. Что делает Банк? Излишне говорить, что его политическая цель была оставлена и забыта. Но даже в простой работе по колонизации он не делает и не может достичь великих результатов. Его бизнес состоит — и должен состоять, если он хочет выжить, — в отношениях с местными торговцами, евреями и неевреями, и его прибыль извлекается главным образом из последних. Все, что она делает для еврейской колонизации, или все, что она могла бы сделать — если мы согласимся с ее критиками в том, что она могла бы сделать больше, чем делает, — без опасности для себя, настолько мало, что невозможно даже представить себе какую-либо возможную связь между этим и “более масштабными целями”, или представить, что она вообще движется по дороге, ведущей к полному “искуплению”. К этому времени, по-видимому, есть много людей и за пределами Палестины, которые перестали возлагать большие надежды на Банк в вопросе заселения земель; и теперь они ищут решения в Аграрном банке. Но, возможно, было бы целесообразно прежде всего изучить то немногое, что существующий Банк сделал в плане предоставления займов колониям, чтобы узнать, чему может научить этот опыт в отношении проблем аграрного кредита в Палестине. Недостаточно приводить примеры из других стран, где условия и людидругие, чтобы продемонстрировать, на что способен аграрный кредит. Кредит - очень полезная вещь, если он успешен, но очень вредная вещь, если он терпит неудачу. Все зависит от местных условий и характера людей. Существующий Банк последовал прецеденту в своих попытках помочь уже существующим колониям — и с каким успехом? Колонисты расскажут вам. Без сомнения, мне скажут, что я провожу ложную аналогию по таким-то причинам. Но я здесь не пытаюсь выразить мнение по этому вопросу об Аграрном банке, который уже много обсуждался и достоинства и недостатки которого были полностью рассмотрены. Моя цель - просто намекнуть на трудности проекта, даже если он осуществляется в очень скромных масштабах, чтобы предположить, что на данном этапе, когда Аграрного банка даже в помине нет, преждевременно говорить о тех великих делах, которые он собирается совершить. Наша колонизационная работа в Палестине проводится в условиях таких разнообразных трудностей, что даже мелочи приходится делать с особой осторожностью, и один только прецедент не является надежным ориентиром. Если предлагаемый Аграрный банк действительно собирается ставить перед собой высокие цели — то есть стремиться к чему-то значительному в отношении “спасения людей и земли”, - мы пока не можем сказать, поможет ли это в конечном итоге или навредит. ^[76]

Затем есть Национальный фонд и его работа по “выкупу земли” коммерческими средствами, для чего он и был создан. Фонд уже потратил значительную часть своих средств: и сколько он погасил? Сколько он мог бы погасить, если бы потратил во много раз больше? Несколько

разрозненных клочков земли, затерянных на больших площадях земли, которые небыли выкуплены. Тем временем цены на землю в Палестине растут не по дням, а по часам, особенно в районах, где мы закрепляемся, и количество земли, которую Фонд может выкупить имеющимися в его распоряжении средствами, соответственно, растет все меньше и меньше. И есть еще один фактор, не зависящий от финансов, который еще больше сужает его возможности. Многие уроженцы Палестины, чье национальное самосознание начало формироваться после турецкой революции, вполне естественно, косо смотрят на продажу земли “чужакам” и делают все возможное, чтобы положить конец этому злу; в то время как турецкое правительство, каким бы ни было его отношение к нашей работе, вряд ли станет раздражать арабов ради нас: это не подошло бы к его книге. Таким образом, покупка земли становится все более и более трудной, а идея “выкупа земли” все уменьшалась и уменьшалась, пока ни один палестинец с открытыми глазами не сможет увидеть в Национальном фонде то, чем он был в воображении его основателей — будущую хозяйку всей или большей части земли в Палестине. В Палестине ясно понимают, что многие годы напряженной работы с помощью Национального фонда или другими средствами приведут лишь к следующему: завоевать для нас большое количество выгодных точек по всей поверхности Палестины и сделать так, чтобы эти точки уравнивали своим *качеством* всю окружающую территорию. По этой причине люди в Палестине мало говорят о грядущем “искуплении”; они терпеливо и кропотливо работают, чтобы добавить еще одну точку зрения, и еще одну, и еще одну. Они не спрашивают: “Как это спасет нас?” Все они чувствуют, что этим пунктам *самим* суждено стать, так сказать, электростанциями *национального духа*; что нет необходимости рассматривать их как первый шаг к “завоеванию земли”, чтобы результат стоил всех трудов.

С другой стороны, есть уже созданные Колонии, которые были рождены в муках и возвращены с таким трудом. Они также не возбуждают воображение до такой степени, чтобы рассматривать их как первый шаг к “искуплению”.

Это правда, что огромный прогресс, достигнутый в большинстве колоний, вызывает радость. Двенадцать лет назад каждый знал, чего ожидать, въезжая в еврейскую колонию в Палестине. От фермеров можно было услышать горькие жалобы на их невыносимое положение, обвинения в пренебрежении обязанностями в адрес жестокосердных администраторов и, наконец, что не менее важно, длинный список требований, включающий большие суммы денег, для надлежащего оснащения каждого фермера. Администраторы со своей стороны ругали фермеров, называли их ленивыми *шноррерами*, которые всегда просили больше, хотя их состояние было совсем не плохим, и объявляли график требований сфабрикованным. Сегодня в большинстве колоний нет отголоска этих взаимных обвинений. За прошедшие годы администраторы — это справедливо по отношению к ним — сделали все, что могли, чтобы исправить свои прежние ошибки. Они расширили Колонии везде, где можно было купить землю по соседству; они основали новые колонии для тех, кто не мог найти места в старых; и в целом они стремились довести до конца свою работу, постепенно освободить Колонии от своего собственного надзора и передать управление и ответственность самим фермерам, чтобы они, наконец, поняли, что человек, который хочет жить, должен работать и заботиться о себе сам, вместо того, чтобы всегда зависеть от внешней помощи. Несомненно, пока нельзя говорить о полной эмансипации колоний как о свершившемся факте. Нити все еще существуют, и заочная администрация все еще держит их в руках. Но он больше не *дергает* за ниточки, как раньше, и, следовательно, его существование вряд ли замечают. Итак, если кто-то посетит одну из этих колоний сегодня, то услышит совсем другую мелодию. “Мы независимы” — это первое,

что они говорят вам с гордостью людей, знающих цену свободе. Эта гордыня заставляет их преувеличивать нынешние блага точно так же, как раньше они преувеличивали зло. “С Колонией все в порядке. Она сильна и безопасна, и своим работникам хорошо платят. Несомненно, некоторым людям плохо. Но что из этого? Неудачи случаются повсюду. Человек, который не может добиться успеха, уходит и освобождает место для другого. Самое замечательное, что Колония в целом способна существовать и развиваться должным образом. Верно, ему не хватает того, того и другого, и мы пока не можем восполнить недостатки; но со временем они будут восполнены. Нам нужна терпеливая работа, и всему придет свое время”. Это преобладающая нота из того, что я слышал почти во всех Колониях, которые я посетил.^[77] Любой посетитель Палестины, который привозит с собой, как это сделал я, болезненные и унижительные воспоминания о прошлых годах, должен безмерно радоваться всему этому и должен быть склонен к чрезвычайно оптимистичному взгляду на развитие колониационного движения в целом.

Но все это в высшей степени удовлетворительно только до тех пор, пока кто-то рассматривает это колониационное движение как нечто хорошее *само по себе*. Подумайте только раз о “политической цели”, о первом пункте Базельской программы, и оптимизм сразу улетучивается, уступая место гнетущему чувству бедности и пустоты.

Тридцатилетний опыт жизни колоний должен, наконец, привести нас к выводу, что, хотя еврейские колонии могут существовать в Палестине, и в большом количестве, еврейских земледельцев — тех, кто должен стать основой “дома убежища”, — нельзя создать даже в Палестине, разве что в количестве, слишком малом, чтобы иметь какое-либо отношение к столь масштабной цели. Еврей слишком умен, слишком цивилизован, чтобы связывать свою жизнь и свои амбиции небольшим участком земли и довольствоваться тем, что в поте лица своего добывает себе на это жалкое пропитание. Он утратил первобытную простоту настоящего фермера, чья душа привязана к своему клочку земли, чья работа — это все для него, и который никогда не смотрит дальше своих узких акров: как будто голос свыше сказал ему, что он рожден быть рабом земли со своим волом и ослом и должен выполнять свое предназначение без всяких ненужных размышлений. Та сельскохозяйственная идиллия, которую мы видели в наших видениях тридцать лет назад, не была и не может быть реализована. Еврей может стать способным фермером, сельским джентльменом — типа Вооза, — который разбирается в сельском хозяйстве, предан ему и зарабатывает этим на жизнь: человеком, который каждое утро выходит на свое поле или виноградник, чтобы присматривать за своими работниками, когда они пахут или засевают его землю, сажают или прививают виноградные лозы, и не прочь даже помочь им, когда сочтет это необходимым. Человек такого типа — близкий к земле и природе и сильно отличающийся по характеру отгородского еврея — может стать евреем. Но в то же время он хочет жить как цивилизованное существо; он хочет наслаждаться, телесно и умственно, плодами современной культуры; земля не поглощает все его существо. Этот превосходный тип создается на наших глазах в Палестине, и со временем он, несомненно, достигнет необычайной степени совершенства. Но какая польза от всего этого для строительства “дома убежища”? Фермеры “Высшего класса” такого рода, зависящие от труда других, не могут быть фундаментом такого здания. В каждом государстве основой является сельский пролетариат: рабочие и бедные фермеры, которые добывают скудные средства к существованию своим собственным трудом на полях, будь то на своем собственном небольшом участке или на полях фермеров “высшего класса”. Но сельский пролетариат в Палестине сегодня не наш, и трудно представить, что он когда-нибудь будет нашим, даже если наши

Колонии разрастутся по всей стране. Что касается настоящего, то все мы знаем, что работу выполняют в основном арабы из соседних деревень, либо подмастерья, которые приходят утром и возвращаются домой вечером, либо обычные рабочие, которые живут в Колонии со своими семьями. Именно они выполняют для нас работу "дома прибежища". А что касается будущего, то число Колоний будет расти, по мере того как оно будет расти, за счет людей с капиталом, которые основывают новые Колонии того же "богатого" типа. Колонии для бедняков могут быть основаны только организациями, и их количество должно быть настолько ограничено, чтобы они ничего не значили в сравнении с необходимостью создания сельского пролетариата, который охватил бы всю страну и завоевал ее физическим трудом. Даже Аграрный кредитный банк не будет иметь большого значения с этой точки зрения. Такой банк — несмотря на все великие дела, предсказанные ему, — сможет гораздо лучше помочь в создании "богатых" колоний, чем основывать Колонии для бедных людей за счет собственных средств. Возможно, его неспособность увеличить количество таких колоний действительно будет скрытым благом. Ибо, если бы они существовали в большом количестве, все они должны были бы быть полны людей, совершенно непригодных для такой сложной задачи. Только если их очень мало, мы можем надеяться на их выживание и развитие посредством процесса естественного отбора, в результате которого человек, не обладающий необходимыми качествами, уступит место другому, и со временем эти Колонии соберут в себе всю ту небольшую группу прирожденных земледельцев, которая еще осталась среди нас. ^[78]

Как бы то ни было, это не тот путь, которым можно создать наш сельский пролетариат. Можно сказать, что в "богатых" Колониях это будет происходить обычным путем, за счет естественного прироста населения и последующего раздела земли; что сыновья или внуки фермеров сами станут бедными рабочими, живущими трудом своих рук. Но опыт показывает, что и это тщетная надежда. Дети, рожденные в колониях, также обладают еврейским умом. Когда сын видит, что отцовского наследства недостаточно, чтобы стать зажиточным фермером, и что он обречен быть одним из столпов общества, сельскохозяйственными рабочими, он быстро покидает Колонию и отправляется искать счастья за границу, где его устраивает трудиться как раба, пока он свободен от рабства земле и может мечтать о процветающем будущем. Но было бы жестоко несправедливо по отношению к этим сынам Колоний воображать, что им недостает любви к Палестине. Большинство из них действительно любят страну и тоскуют по ней, даже после того, как покинули ее. Некоторые из них возвращаются к нему спустя годы, если им удастся за границей накопить достаточно денег, чтобы с комфортом устроиться в Палестине. Но беда в том, что одна любовь к родине не может породить земледельцев; для этого вы должны обладать еще и любовью к земле. Настоящий земледelec чувствует, что покинуть землю - все равно что расстаться с жизнью. Унаследованная связь между ним и землей настолько сильна и глубока, что он не может разорвать ее. Поэтому он предпочитает терпеть бедность и нужду, прожить всю свою жизнь как вьючное животное, вместо того чтобы покинуть землю. Но эта черта истинного земледельца постепенно исчезает даже там, где она существует, как только она соприкасается с культурной средой. Совершенно очевидно, что его невозможно создать там, где его нет, и тем более у такого народа, как наш, в котором две тысячи лет странствий привили черты прямо противоположного характера.

Остается, таким образом, только одна надежда: молодые рабочие, которые приезжают в Палестину с намерением посвятить свою жизнь национальному идеалу, "захватить рабочую силу" ^[79] в Палестине и создать в наших существующих и будущих Колониях тот сельский пролетариат, которого пока нет. Знаменательно, что "трудовой вопрос" в последнее время стал

чуть ли не центральной проблемой нашей колониальной работы. Все ощущают, что с этим вопросом о труде связан еще более важный вопрос — вопрос о цели сионизма в целом. Если эти рабочие не могут восполнить недостаток, это доказывает, что даже национальный идеализм недостаточно силен, чтобы развить необходимые качества ума и сердца; и поэтому мы должны примириться с мыслью, что наше сельское поселение в Палестине, даже если со временем оно разовьется до максимума своих возможностей, всегда будет оставаться высшим слоем, культурно развитым меньшинством, обладающим мозгами и капиталом, в то время как сельский пролетариат, работники физического труда, составляющие большинство, все равно не будут нашими. Это, конечно, предполагает полную трансформацию характера и целей сионизма. Поэтому неудивительно, что было так много предложений по улучшению условий труда. Все видят, что пока рабочие не очень преуспели в своей миссии: в последние годы многие из них покинули страну, в то время как немногие прибыли туда, а положение тех, кто остался, ненадежно. Общая тенденция состоит в том, чтобы возлагать вину на определенные внешние трудности и искать способы устранения этих трудностей — например, убеждая колонистов отдавать предпочтение евреям перед арабскими рабочими; создавая для рабочих более комфортные условия в плане питания и жилья; и многие другие знакомые предложения. Сионистская общественность утешает себя верой в то, что, когда будут предприняты все эти шаги, число еврейских рабочих будет неуклонно увеличиваться с увеличением объема работы, и что по мере роста поселения и увеличения объема работы будет увеличиваться и наш трудящийся сельский пролетариат, и, таким образом, "надежный дом убежища" будет построен нашими собственными руками, от фундамента до крыши.

Теперь мне кажется, что недалек тот день, когда внешние трудности перестанут стоять на пути рабочих или, по крайней мере, уменьшатся до таких малых размеров, что их уже нельзя будет рассматривать как непреодолимую преграду. Национальный фонд и другие учреждения уже прилагают все усилия для улучшения положения трудящихся, и нет никаких сомнений в том, что мало-помалу все, что можно сделать, будет сделано. Даже самая большая трудность — напряженные отношения между рабочими и колонистами - заметно ослабевает. С одной стороны, большинство рабочих теперь видят, что несправедливо требовать от любого человека, чтобы он принимал с распростертыми объятиями тех, кто смотрит на него свысока и не пытается скрыть ненависть и презрение, которые они испытывают к нему как к "буржуа"; и поэтому они пытаются занять более примирительную позицию, чем до сих пор. С другой стороны, колонисты начинают понимать, что увеличение количества еврейской рабочей силы в колониях является не только их долгом, но и их интересом (здесь нет необходимости подчеркивать этот момент, который часто подчеркивался ранее); и поэтому мы видим в колониях развитие определенной тенденции использовать еврейскую рабочую силу, насколько это возможно. Это правда, что большинство колоний все еще считают, что возможности использования еврейской рабочей силы очень малы (опять же по причинам, слишком известным, чтобы нуждаться в объяснении здесь), и посторонний человек, посетивший Палестину с кратким визитом, не может выразить определенного мнения относительно обоснованности их суждений по этому вопросу. Однако, говоря в целом, я не сомневаюсь, что чем больше колонисты будут склонны использовать еврейскую рабочую силу, тем больше автоматически будут расширяться возможности, пока они не достигнут своего реального предела. Но после устранения тех внешних трудностей, которые мы сами можем устранить, мы обнаружим, что путь окружен более серьезными трудностями, которые не зависят от нашей собственной воли.

В каждой колонии и на каждой ферме, которые я посещал, я много разговаривал с рабочими и внимательно прислушивался к тому, что они говорили. Они высказывали много разных и противоречивых мнений, и не всегда все были согласны даже по самым важным вопросам. Несмотря на это, все эти беседы оставили в моем сознании одно общее впечатление, и это впечатление не заставило меня поверить в способность этих молодых людей выполнить великую задачу, которую они поставили перед собой.

Эти молодые рабочие, которые приезжают в Палестину с идеей “захвата рабочей силы”, в основном привозят с собой из-за границы надежду стать независимыми фермерами после нескольких лет работы; лишь немногие приезжают с твердым намерением оставаться рабочими всю свою жизнь. Все одинаково работают в течение определенного времени с энтузиазмом и преданностью делу, но через некоторое время вопрос о своем будущем начинает занимать их умы. Те, кто с самого начала надеялся стать фермерами, конечно, падают духом, когда видят, насколько мал шанс реализовать свои амбиции; этого можно было только ожидать. Но даже те, кто пришел с намерением остаться чернорабочими, начинают чувствовать, что такая жизнь, как у них, на какое-то время очень хороша, но это больше, чем они могут вынести как постоянство. Цивилизованный человек в каждом из них начинает требовать самовыражения и не может примириться с мыслью, что он должен копать или пашет с утра до вечера всю свою жизнь и в лучшем случае будет вознагражден за весь свой труд скудным пропитанием. Таким образом, более слабые из них покидают страну с горечью в сердце, а более упрямые остаются в стране с горечью в сердце; и вы можете видеть, как они кочуют из одной колонии в другую, какое-то время работают в одном месте, а затем внезапно покидают его ради другой, не потому, что они хотят лучшей работы, а потому, что они неспокойны духом и не имеют душевного покоя.

Рабочих в настоящее время в Палестине можно разделить, вообще говоря, на четыре класса. Во-первых, это неквалифицированные рабочие, которые выполняют простую работу, такую как земляные работы, и с трудом зарабатывают достаточно, чтобы удовлетворить свои самые элементарные потребности. Этот класс очень далек от того, чтобы быть довольным; многие из его членов покинули страну, еще многие уедут, а остальные по большей части перейдут в другие классы. Во-вторых, есть рабочие, которые являются экспертами в определенных видах работ (таких как прививка), требующих мастерства и осторожности. Они зарабатывают хорошие деньги, и их положение неплохое. И все же они в основном стремятся перейти в третий класс, в класс батраков-фермеров, каждый из которых имеет свое собственное небольшое хозяйство по соседству с какой-нибудь колонией и работает на своей земле, но добывает средства к существованию, работая на других в колонии; или — там, где владения очень малы — работают в основном на других и лишь немного на себя. Этот эксперимент был начат различными учреждениями, которые купили землю в колонии или рядом с ней и передали ее участки отобранным работникам. В некоторых местах есть рабочие, которые хорошо управляют со своими хозяйствами, и поэтому уже надеются, что вскоре они перестанут быть рабочими и станут независимыми фермерами. В-четвертых, есть рабочие, которые уже достигли этого идеала - стали независимыми фермерами и больше не работают на других, но все еще иногда считаются рабочими, потому что они поддерживают определенные отношения со своей бывшей “партией”. Представителей этого класса немного, и большинство из них - мужчины, которых Еврейская колониционная ассоциация поселила в Нижней Галилее по системе “фермер-арендатор”. Их владения сравнительно велики, и у них нет ни времени, ни необходимости работать на других; напротив, они сами нуждаются в рабочей силе в

определенные сезоны, и тогда эти бывшие рабочие, став работодателями, не всегда используют еврейский труд!

Это последнее упомянутое явление давало мне много пищи для размышлений все время, пока я был в Палестине. Среди этих фермеров я знал нескольких молодых людей, которые ранее считались отборными работниками не только с точки зрения эффективности, но и с точки зрения характера и преданности национальному идеалу. Если эти люди, — сказал я себе, — не выдержали испытания, то, возможно, это действительно невозможно для кого бы то ни было, и будь то по причинам, которые предполагают фермеры, или по другим причинам, факт все равно остается фактом. Но когда я поставил эту проблему перед рабочими, которые еще не стали фермерами, они ответили, что эти их товарищи, став фермерами, утратили свой пролетарский менталитет и приобрели иную психологию. Затем я спросил дальше: “Если да, то где же решение? Вы сами говорите мне, что большинство ваших товарищей приехали в Палестину в надежде со временем стать фермерами, и что по мере того, как эта надежда слабела (потому что Еврейская колониционная ассоциация изменила свою систему и перестала селить на своей земле рабочих, у которых не было определенной суммы денег), число вновь прибывших становилось все меньше. Но если рабочие приходят с надеждой стать фермерами, а затем, когда они достигают своих амбиций, теряют свой идеализм и нанимают неевреев на их собственной земле, как вы вообще можете “захватывать рабочую силу” и какая польза от ваших усилий?”

На этот вопрос рабочие нигде не дали мне удовлетворительного ответа!^[80]

Таково условие “практической работы в Палестине” и таково ее отношение к “искуплению народа и земли”. Надежда на будущее искупление - это давняя национальная надежда, которую до сих пор лелеет каждый еврей, верный своему народу, будь то в виде религиозной веры или в какой-либо другой форме. Каждый человек может представить себе реализацию так, как она ему подходит, независимо от реальных нынешних условий: ибо кто знает, что скрыто в недрах отдаленного будущего? Но если люди намереваются достичь искупления своими собственными усилиями, они больше не вольны закрывать глаза на факты. Должна существовать какая-то естественная причинно--следственная цепочка между тем, что они делают, и тем, чего они хотят достичь. Тем, кто находится на расстоянии, может показаться, что между “практической работой в Палестине” и “спасением народа и земли” существует такая причинно-следственная связь; но в самой Палестине даже воображение не может найти ее. В Палестине возможности практической работы слишком очевидны. Можно купить участки земли здесь и там; но невозможно выкупить землю в целом или даже большую ее часть. На “выкупленной” земле можно основать прекрасные колонии, но поселить в них возможно лишь очень немногих бедных колонистов. В Колониях возможно создать тип земледельцев “высшего класса”, чью работу в основном выполняют другие, и, возможно, возможно также создать небольшой класс рабочих для более тонких видов работ, которые сравнительно легки и хорошо оплачиваются; но невозможно создать настоящий сельский пролетариат, способный монополизировать более грубые, требовательные и хуже оплачиваемые виды работ, которые одни могут прокормить сельский пролетариат с его тысячами и десятками тысяч.^[81]

В таком случае мы должны ожидать, что каждый посетитель Палестины, чьим стандартом является “дом убежища”, вернется домой в горе и отчаянии. И все же каждый день мы

обнаруживаем прямо противоположное. Ортодоксальные сионисты, которые дома разглагольствуют об “искуплении народа и земли”, приезжают в Палестину, видят, что там есть на что посмотреть, и возвращаются домой в радости, полные вдохновения и энтузиазма, как если бы они услышали трубу Мессии с Елеонской горы.

Именно это я и хочу сказать. На первый взгляд Программа превосходна, и все ее приверженцы, похоже, действительно верят, что их работа приносит искупление. Но под поверхностью преобладает непризнанный инстинкт национального самосохранения, и именно этот инстинкт побуждает их работать — не для выполнения Программы, а для удовлетворения своих собственных требований. Когда наш ортодоксальный сионист приезжает в Палестину и видит работу и ее результаты, все его существо трепещет от чувства, что там создается великое и благородное дело; что независимо от того, приведет оно к полному искуплению или нет, оно станет огромной силой для нашего национального сохранения во всех странах, по которым мы разбросаны. Тогда идея “искупления” достигает своего надлежащего уровня: она становится одной из тех заветных надежд, которые еще не готовы стать движущими силами действия; и реальная цель, цель, которая действительно достигается практической работой в Палестине, кажется достаточно большой и великолепной сама по себе, чтобы вызывать вдохновение и энтузиазм.

Мое уважение к моим читателям и к самому себе не позволяет мне еще раз подробно объяснить — после более чем двадцатилетнего объяснения за объяснением, — что именно представляет собой объект, на который я здесь ссылаюсь. Но я думаю, не будет стыдно признаться, что в этот раз мне показалось, что я вижу свою мечту двадцатилетней давности в процессе осуществления в Палестине, хотя, естественно, с различиями в деталях. То, что уже было достигнуто в Палестине, дает право с уверенностью сказать, что эта страна станет *“национальным духовным центром иудаизма, к которому все евреи будут обращаться с любовью и который объединит всех евреев; центром изучения языка и литературы, физического труда и духовного очищения; истинным изображением народа Израиля в миниатюре, каким он должен быть”*... так что каждый еврей в Диаспоре сочтет за честь хотя бы раз увидеть ‘центр иудаизма’, а вернувшись домой, скажет своим друзьям: “Если вы хотите увидеть *подлинный тип еврея*, будь то раввин, ученый или писатель, фермер, художник или бизнесмен — тогда отправляйтесь в Палестину, и вы это увидите”.”^[82]

Несомненно, еще не пришло и не скоро придет время, когда путешественник, вернувшийся из Палестины, говоря о “подлинном типе еврея”, сможет сказать своим друзьям: “Поезжайте в Палестину, и вы это увидите”. Но он *может* сказать и обычно делает: “Поезжайте в Палестину, и вы увидите, как она *создается*”. Существующие Колонии, хотя они зависят главным образом от нееврейской рабочей силы, поражают евреев Диаспоры как множество маленьких электростанций, на которых постепенно вырабатывается новый тип национальной жизни, не имеющий аналогов в Изгнании. Как только он попадает в еврейскую колонию, он чувствует, что попадает в еврейскую национальную атмосферу. Весь общественный строй, все общественные институты, от Совета колонии до школы, несут на себе печать иврита. Они не обнаруживают, как это бывает в Диаспоре, следов того иностранного влияния, которое исходит из чуждой среды и искажает чистую форму иврита. Конечно, он не находит все удовлетворительным и похвальным. Он обнаруживает — если у него есть глаза, чтобы видеть, — множество недостатков в общественной жизни и в жизни отдельного человека. Даже школы в Колониях по большей части все еще очень далеки от совершенства; и даже хваленое преобладание иврита в Колониях

пока завершено лишь наполовину — оно распространяется только на детей. Но все, — говорит он себе, — все еще находится в зачаточном состоянии; процесс свободного развития только начался, и он продолжается. Многие из этих недостатков будут исправлены со временем; и все, что не исправлено, должно быть недостатком в нас самих, уходящим корнями в наш национальный характер. Если мы хотим создать *подлинный* тип иврита, мы должны принимать плохое вместе с хорошим, при условии, что и то, и другое одинаково принадлежат *по сути* к типу, и что сам тип не искажен, как в Диаспоре. Приезжий-еврей путешествует из колонии в колонию и иногда обнаруживает их на расстоянии многих часов пути друг от друга, с чужими полями и деревнями между ними. Но промежуточное пространство кажется ему не более чем пустой пустыней, за пределами которой он снова достигает цивилизации и снова вдыхает освежающую атмосферу еврейской национальной жизни. Проходят дни или недели, и ему кажется, что все это время он провел в другом мире — мире далекого прошлого или далекого будущего. Покидая этот мир, он говорит себе: “Если так обстоит дело сегодня, то что же будет однажды, когда Колонии станут более многочисленными и полностью развитыми?” В такое время он осознает, что здесь, в этой стране, должно быть найдено решение проблемы нашего национального существования; что отсюда дух выйдет вперед и вдохнет в сухие кости, которые разбросаны на востоке и западе по всем землям и всем нациям, и вернет их к жизни.

Но с этой точки зрения термин “практическая работа” применим не только к сельскохозяйственным колониям. Этот национальный тип иврита может иметь и действительно имеет свои электростанции за пределами сельскохозяйственного поселения. Многие сионисты критикуют директоров Национального фонда за то, что они вкладывают значительную часть своих капиталов в строительство еврейских кварталов в городах (таких как Тель-Авив в Яффо). С точки зрения Программы эти критики, безусловно, правы. Фонд был создан для “выкупа земли” в самом широком смысле этого термина, а не для покупки небольших участков городской земли и возведения на них домов для евреев. Но, как я уже сказал, работой руководят не требования Программы, а побуждения инстинкта. Если наш гость из Диаспоры останется на несколько дней в Тель-Авиве, понаблюдает за его жизнью и увидит растущих там еврейских детей, он не будет критиковать Национальный фонд за то, что он позволил основать такую электростанцию. Он от всего сердца пожелает, чтобы Директора снова совершили ту же ошибку и создали подобные станции в других городах Палестины.

И нужно ли доказывать, что еврейские школы в Яффо и Иерусалиме являются центрами неустанной деятельности по созданию “подлинного типа еврея”? Эта образовательная работа, опять же, не очень хорошо вписывается в Программу. “Какая польза, — часто спрашивают, — в воспитании детей в национальном духе, пока земля не выкуплена, и нация не придет на эту землю, и многие из этих самых детей могут там не остаться?” Выкупить землю, расширить поселение, привлечь рабочую силу — вот способ реализовать Программу. Но образование? Когда количество евреев в Палестине велико, национальное образование станет само собой разумеющимся. В настоящее время мы не имеем права использовать в духовных целях ресурсы, необходимые для более важных дел”. Я сомневаюсь, что на эту критику можно дать разумный и логичный ответ на основе Программы. Но что может сделать логика, когда инстинкт тянет в другую сторону? Те самые люди, которые обещают осуществить искупление посредством “практической работы в Палестине”, тратят много своей энергии на просветительскую работу в стране; и сионисты в целом ценят такую работу и обращаются к ней все больше и больше. Чтобы понять почему, достаточно послушать речи на сионистском митинге во время дебатов о “культурной работе” в Палестине. “Искупители” на время забывают

о Программе, о “доме прибежища” и всех своих других лозунгах и начинают превозносить “возрождение духа” и создание нового еврейского типа. Они пророчествуют, что этот тип в будущем станет связующим звеном между всеми разрозненными частями нации. Они указывают на благотворное влияние, которое школы в Палестине уже оказывают на образование в Диаспоре. И так далее, и тому подобное.

Восемнадцать лет назад я видел начало этой образовательной работы в Палестине, и тогда я не мог заставить себя поверить, что отдельные учителя, которые отстаивали великий идеал еврейского образования на иврите и начали претворять его в жизнь своими ограниченными ресурсами, действительно могли преуспеть в проведении такой духовной революции. Но в то же время я видел, насколько они были нацелены на достижение своей цели и насколько уверены в успехе, и я сказал: “Кто знает? Возможно, эта уверенность сможет творить чудеса”.^[83] Теперь я увидел, что уверенность действительно творила чудеса. “Еврейское образование на иврите” больше не является идеалом в Палестине: это реальная вещь, естественное, неизбежное явление; его исчезновение непостижимо. Без сомнения, есть несколько разбросанных крепостей, которые еще не были захвачены; но они тоже сдадутся, как и другие, требованиям времени. Возьмем, к примеру, учебные заведения немецкого *Хильфсфайна* в Иерусалиме, от детских садов до Учительской семинарии. В целом, у них шестнадцать сотен учеников обоего пола, и они обучаются — несмотря на все еще видимые остатки немецкого образования — в еврейском духе и на ивритском языке. Все, кто знает, как обстояли дела раньше, должны признать, что в Палестине действительно произошла революция и что победил учитель иврита.^[84] Конечно, еще многое предстоит сделать, прежде чем победа может быть полной даже внутри страны — то есть, прежде чем образование на иврите сможет найти правильный путь в каждом отделе и прежде чем его недостатки, которых все еще много, могут быть устранены. Но завоеватель уже продемонстрировал свое терпение и преданность своему идеалу; и мы можем с уверенностью верить, что он не успокоится, пока не доведет еврейское образование в Палестине до такого совершенства, что оно станет достойным образцом для евреев всего мира, стандартным типом национального образования, к которому они будут стремиться, насколько позволят условия Диаспоры.

За последние годы была создана еще одна городская электростанция иного типа, также благодаря безграничной уверенности отдельного человека; и сионисты и Национальный фонд не отказались помочь ей и дать ей возможность жить и развиваться, хотя на самом деле очень трудно включить ее в рамки Программы. Я имею в виду, конечно, Бецалель.^[85] Правда, его великая цель — развитие еврейского искусства — пока достигнута лишь в незначительной степени, и оно еще не коснулось высших отраслей искусства. Но его достижения в области ремесел оправдывают веру в то, что и здесь уверенность творит чудеса. Что бы ни случилось, Бецалель уже стал источником духовного влияния, которое дает о себе знать в землях, удаленных от Палестины. Кто может сказать, сколько отчужденных сердец было возвращено своему народу, в большей или меньшей степени, прекрасными коврами и украшениями Бецалеля?

Все эти генерирующие станции, будь то в сельской местности или в городах, объединены в нашем сознании и представляются нам единым национальным центром, который даже сейчас, в своем зачаточном состоянии, оказывает видимое и осязаемое влияние на Диаспору. Следовательно, человеку не нужно верить в чудеса, чтобы мысленным взором увидеть, как этот центр увеличивается в размерах, совершенствуется характер и оказывает все возрастающее

духовное влияние на наш народ, пока, наконец, он не достигнет цели, поставленной перед ним инстинктом национального самосохранения: восстановить наше национальное единство во всем мире через восстановление нашей национальной культуры на ее исторической родине. Даже тогда этот центр не будет “надежным домом-убежищем” для нашего народа; но он, несомненно, *будет домом исцеления для его духа*.

А потом?

Не задавай вопросов! В нашем нынешнем состоянии духовной дезорганизации мы не имеем ни малейшего представления ни об объеме нашей национальной мощи, ни о том, чего она сможет достичь, когда все ее элементы будут объединены вокруг единого центра и оживлены единым сильным и здоровым духом. Поколения, которые придут впоследствии, будут знать меру своей власти и будут приспосабливать свои действия к ней. Что касается нас, то нас не волнуют скрытые вещи отдаленного будущего. Достаточно, чтобы мы знали о том, что нам открылось, о том, что предстоит сделать нам и нашим детям в недалеком будущем.

ПРЕВОСХОДСТВО РАЗУМА (ПАМЯТИ МАЙМОНИДА) (1904)

Наконец, по прошествии семисот лет, ^[86] годовщина смерти Маймонида была возведена в ранг важного национального дня памяти и почиталась во всей Диаспоре. В прежние века наши предки, по-видимому, не помнили, что со дня смерти Маймонида прошло столько-то сотен лет; еще меньше они сделали годовщину общественным событием, как это делаем мы сейчас, хотя они были в гораздо большей симпатии к Маймониду, чем мы, или, если быть более точным, *потому, что* они были в гораздо большей симпатии к нему, чем мы. Они не сочли нужным почтить память того, чей дух, как они видели, все еще жил среди них, — того, к чьему совету и наставлениям они обращались каждый день во всех своих трудностях теории и практики, как если бы он все еще был среди них. В те дни для образованного еврея было почти невозможно (а большинство евреев тогда были образованными) провести хоть один день, не вспоминая Маймонида: точно так же для него было невозможно провести ни одного дня, не вспоминая Сион. В какой бы области знаний еврей ни занимался — в *галахе*, ^[87] в этике, религиозных или философских рассуждениях — он неизбежно находил Маймонида на месте почитаемого авторитета, высказывания которого охотно опровергались даже его оппонентами. И даже если человек не был учеником, он, во всяком случае, читал свои молитвы каждый день и заканчивал свою утреннюю молитву “Тринадцатью статьями”: как же тогда он мог забыть человека, сформулировавшего Статьи еврейской религии?

Но как все изменилось сегодня! Если бы еврей того более раннего времени снова ожил, и мы захотели бы как можно сильнее донести до него дистанцию между нами и нашими предками, я думаю, было бы достаточно сказать ему, что в наши дни можно потратить много времени на чтение статей и книг на иврите, не наткнувшись ни на одно упоминание Маймонида. И причина

не в том, что у нас есть удовлетворительные ответы на все духовные вопросы, волновавшие наших предков, и поэтому мы не нуждаемся в устаревшей философии Маймонида. Причина в том, что сами вопросы больше не стоят на нашей повестке дня: потому что нам говорят, что в наши дни людей просвещения интересуют не духовные вопросы, а только политика и твердые, конкретные факты. Если Маймонид в свое время принимал изречение Аристотеля о том, что осязание - это то, чего следует стыдиться, то мы в наши дни склонны принимать изречение о том, что “духовности” следует стыдиться, и ничто не заслуживает внимания, кроме того, что можно потрогать и пощупать. Поэтому, когда в этом году нам напомнили, что прошло семьсот лет со дня смерти человека, с которым духовная жизнь нашего народа была связана на протяжении всего прошедшего периода, этот факт произвел глубокое впечатление на все еврейство вдоль и поперек. Это напоминание как будто оживило наш народ, и внезапно пробудило в нем какую-то смутную тоску по прошлому - тому прошлому, в котором он все еще был способен (несмотря на всю *Юденнот*^[88]) смотреть ввысь и искать ответы на другие вопросы, кроме вопросов о хлебе и *нахтасыл*.

Как бы то ни было, Маймонид стал героем момента и предметом всеобщего интереса. В этом году было произнесено много речей, написано много статей в его честь; но никто, насколько я видел, еще не воспользовался случаем, чтобы извлечь из-под кучи заплесневелой метафизики, которая нам так чужда, центральную идею Маймонида и показать, как из этой центральной идеи возникли те его взгляды на религию и мораль, которые вызвали длительный период неустойчивого равновесия в иудаизме и оставили глубокое впечатление на духовное развитие нашего народа. Поскольку никто другой не выполнял эту задачу, я намерен попробовать свои силы в этом. Если даже те, кто является экспертом в системе Маймонида, найдут здесь какую-то новую точку зрения, тем лучше; если нет, то вреда не будет. Ибо моя цель состоит не в том, чтобы открыть что-то новое, а в том, чтобы воспроизвести старые факты в порядке и стиле, которые кажутся мне новыми, и лучше приспособленными для того, чтобы доходчиво представить предмет современным людям, которые не были воспитаны на средневековой литературе.

Я

Может ли Маймонид претендовать на то, чтобы его считали создателем новой системы? Этот вопрос волновал различных авторов; но мы можем оставить его тем, кто придает значение именам. Мы можем давать Маймониду этот титул или нет: но два факта неоспоримы. С одной стороны, фундаментальные допущения, на которых он построил свою систему, не были его собственными, но были заимствованы им почти полностью из философии Аристотеля, представленной из вторых рук арабами, которые привнесли в нее значительную долю неоплатонической доктрины. Но, с другой стороны, бесспорно, что Маймонид довел до логического завершения этические последствия этих допущений, чего не сделали греки и арабы, у которых эти допущения возникли; и таким образом он действительно сказал нечто новое и до сих пор недосказанное, хотя это логически подразумевалось в фундаментальных принципах, которые он позаимствовал у других мыслителей.

Таким образом, если мы хотим понять этическую систему Маймонида, мы должны четко представить себе метафизические предпосылки, на которых она была построена. Эти предположения настолько далеки от философских и научных концепций нашего времени, что современный человек едва ли может их осознать. Но в те дни даже величайшие мыслители

верили, что эти воздушные абстракции являются непреложными философскими истинами, основанными на неопровержимых доказательствах. Поэтому неудивительно, что Маймонид, как и все остальные, был безоговорочно убежден в том, что это “научное” учение является пределом человеческого понимания и никогда не может быть изменено. Действительно, его убежденность была настолько абсолютной, что он зашел так далеко, что облек это учение в догматическую форму, как если бы оно было откровением свыше. ^[89]

Ниже приводится краткое изложение его догм, насколько это необходимо для нашей цели:

“Все тела под небесным сводом состоят из материи и формы”. ^[90] Но “форма” здесь - это не “форма в вульгарном понимании, которая является *изображением вещи*”; это “естественная форма”, то есть реальность вещи, “то, благодаря чему она является тем, что она есть”, в отличие от других вещей, не относящихся к ее виду. ^[91]

“Материя никогда невоспринимается без формы, как и форма без материи; именно человек разделяет существующие тела в своем сознании и *знает*, что они состоят из материи и формы”. ^[92] Поскольку форма - это реальность, в силу которой вещь есть то, что она есть, из этого следует, что материя без формы была бы вещью без формы. реальное существование само по себе: другими словами, простая интеллектуальная абстракция. И излишне добавлять, что формы без материи не существуют в подлунном мире, который целиком состоит из “тел”. ^[93]

“Природа материи такова, что форма не может *сохраняться* в ней, но она постоянно сбрасывает с себя одну форму и принимает другую”. Именно из-за этого свойства материи вещи возникают и перестают быть, тогда как форма по своей природе не желает изменений и перестает быть только “из-за своей связи с материей”. Следовательно, “все *родовые* формы *constant*,” though they exist in *individuals which change*, which come and go; but *individual* forms necessarily perish, since their existence is possible only in combination with finite matter.

“Душа всякой плоти есть ее форма”, а тело - это материя, в которую эта форма облачается. “Следовательно, когда тело, состоящее из элементов, распадается, душа погибает, потому что она существует только с телом” и не имеет постоянного существования, кроме как в *общем виде*, подобно другим формам. ^[95]

“Душа едина, но у нее много различных способностей”, и поэтому философы говорят о частях души. “Под этим они не подразумевают, что оно делимо, как тела; они просто перечисляют его различные *способности*”. В этом смысле частей души пять: питательная, чувствительная, наделенная воображением, эмоциональная и рациональная. Первые четыре части являются общими для человека и других животных, хотя “у каждого вида животных есть особая душа”, присущая самому, которая функционирует в нем особым образом, так что, например, эмоции человека не похожи на эмоции осла. Но существенное превосходство души человека заключается в ее обладании дополнительной пятой частью — рациональной: это “та сила в человеке, с помощью которой он мыслит, приобретает знания и проводит различие между неправильными действиями и правильными”. ^[96]

Таким образом, душа человека отличается от душ других живых существ только большим разнообразием и более высоким качеством своих функций. По сути, это, как и “душа всякой плоти”, просто форма, связанная с материей, не имеющая существования отдельно от тела. Когда тело распадается на свои элементы, душа также погибает со всеми своими частями, *включая разумную*.

Этот экстремальный вывод уже был сделан из учения Аристотеля некоторыми из его ранних комментаторов (такими, как Александр Афродизий). Действительно, были и другие комментаторы, которые, не в силах отказаться от веры в существование души, пытались объяснить слова Аристотеля в соответствии с этой верой, исключив рациональную часть из “естественной формы” и приписав ей отдельное и вечное существование.^[97] Но Маймонид был слишком логичен, чтобы не видеть непоследовательности, связанной с такой интерпретацией; и поэтому он встал на сторону экстремистов, хотя их точка зрения была абсолютно противоположна той вере в личное бессмертие, которая в его время стала общепринятой среди евреев. Если бы он удовлетворился только этим взглядом, он неизбежно вернулся бы к концепции первобытного иудаизма, какую мы находим в Пятикнижии: что бессмертие принадлежит не индивиду, а нации; что национальная форма сохраняется вечно, подобно общей форме живых существ, и изменяющиеся индивиды являются ее материей. В этом случае вся его этическая система сильно отличалась бы от того, что она есть. Но Маймонид дополнил учение Аристотеля другой идеей, которую он позаимствовал у арабов; и эту идею, расширенную и завершенную, он положил в основу своей этической системы, которая благодаря этому приобрела новый и оригинальный характер, отличающийся слиянием социального и индивидуального элементов.

Идея, по сути, такова: хотя разум, присутствующий в человеке с рождения, является лишь одной из способностей души, представляющей собой единство всех ее частей и полностью прекращающей свое существование с исчезновением тела, все же эта способность является не более чем “потенциальной способностью”, благодаря которой ее обладатель способен воспринимать идеи; и поэтому ее прекращение неизбежно только в том случае, если она остается на протяжении всего своего существования в своем первоначальном состоянии, то есть в состоянии “потенциальной способности”, потенциал которой не был реализован. Но если человеческое существо использует эту способность и достигает действительного восприятия Идей, тогда его интеллект перешел от стадии потенциальности к стадии актуальности: он достиг реального существования, которое является постоянным и неразрушимым, подобно существованию тех Идей, которые он впитал в себя и с которыми он стал единым целым. Таким образом, мы должны различать “потенциальный интеллект”, который дается человеку, когда он приходит в мир, и является просто функцией тела, и “приобретенный интеллект”, который человек завоевывает для себя, постигая Идеи. Этот приобретенный интеллект “не является функцией тела и действительно отделен от тела”. Следовательно, он не прекращает свое существование с прекращением существования тела; он сохраняется вечно, подобно другим “отдельным Разумам”.^[98]

Теперь, поскольку форма каждой существующей вещи - это та индивидуальная сущность, благодаря которой она является тем, что она есть, и отличается от всех других существующих вещей, ясно, что приобретенный интеллект, дающий его обладателю бессмертие, является сущностью человека, которому выпала честь приобрести его: другими словами, его истинной формой, которой он отличается от остального человечества. У других людей форма - это преходящая душа, данная им при рождении; но у того, кто обладает приобретенным интеллектом, даже сама душа - всего лишь разновидность материи. Его сущностной формой является “высшее знание”, “форма души”, которую он завоевал для себя, усвоив “Идеи, которые отделены от материи”.^[99]

Таким образом, человечество делится на два вида, разница между которыми больше, чем разница между человечеством в целом и другими видами животных. Ибо человек отличается от остальной живой природы только наличием отличительной формы: по качеству его форма подобна формам других живых существ, поскольку в его случае, как и в их случае, индивидуальная форма погибает. Но отличительная форма человека, обладающего приобретенным интеллектом, отличается *покачеством*; ибо она сохраняется вечно даже после отделения от материи. Его родство не с другими формами в низшем мире, а с теми “отдельными формами” в мире высшем. ^[100]

До сих пор Маймонид следовал за арабами. Но здесь арабские философы остановились: они не исследовали эту идею дальше, не довели ее до логических выводов. Маймонид, напротив, отказался останавливаться на полпути; он не побоялся самых крайних последствий этой идеи.

Прежде всего, он определил содержание и метод интеллектуального процесса, посредством которого человек достигает “приобренного интеллекта”. Если мы говорим, что интеллект становится актуальным и вечным, постигая Идеи и становясь единым с ними, ^[101] из этого следует, что содержание самих Идей должно быть актуальным и вечным. Ибо как могло быть создано нечто реальное и вечное путем приобретения чего-то нереального или не вечного? Таким образом, мы исключаем из категории Идей, постижением которых достигается приобретенный интеллект: (1) те науки, которые содержат только абстрактные законы, а не объяснение реальных вещей, такие как математика и логика; (2) те науки, которые учат не тому, что действительно существует, а тому, что должно быть сделано для достижения определенных целей, таких как этика и эстетика; (3) знание индивидуальных форм, которые имеют лишь временное существование в сочетании с материей, таких как истории знаменитых людей и тому подобное. Все знания такого рода, хотя и полезны, а в некоторых случаях даже необходимы в качестве подготовки, сами по себе не способны сделать интеллект актуальным. Что же тогда представляют собой Идеи, благодаря восприятию которых интеллект становится актуальным? Это те, содержанием которых является истинное и вечное Бытие. Это Существо включает (переходя от низшего к высшему): (1) общие формы всех вещей в низшем мире, которые, как мы знаем, постоянны; (2) небесные тела, которые, хотя и состоят из материи и формы, вечны; (3) формы, свободные от материи (Бог и отдельные Разумные Существа). ^[102] Все это относится к *содержанию* интеллектуального процесса; но есть также очень важное определение его *метода* — определение, которое подразумевается в самой концепции. Результат должен быть достигнут *собственной деятельностью интеллекта*: иными словами, человек должен постичь истину Бытия с помощью рациональных доказательств, а не просто принимать истину от других актом веры. Ибо постижение с помощью этого последнего метода является чисто внешним; разум не принимал в нем активного участия, и поэтому отсутствует то единение интеллекта с его объектом, которое делает интеллект актуальным. ^[103]

А теперь давайте посмотрим, каковы этические последствия этой идеи.

Вопрос о *конечной* цели вселенной для Маймонида является праздным вопросом, потому что найти удовлетворительный ответ не в наших силах. Какую бы цель мы ни нашли, всегда можно спросить: какова цель этой цели? И в конце концов мы обязаны сказать: “Так пожелал Бог” или “Так решила Его мудрость”. Но в то же время Маймонид согласен с Аристотелем и его школой в том, что *ближайшей* целью всего, что существует в нашем мире, является человек. Ибо в том “процессе зарождения и разрушения”, который происходит во всех родах существующих

вещей, мы видим своего рода стремление материи достичь наиболее совершенной возможной формы (“произвести наиболее совершенное существо, которое только можно создать”); и поскольку “человек - это наиболее совершенное существо, созданное из материи”, из этого следует, что “в этом отношении действительно можно сказать, что все земное существует для человека”.^[104]

Теперь, если человек является ближайшей целью всего сущего на земле, “мы вынуждены продолжить расследование, почему человек существует и какова была цель его сотворения”. Взгляд Маймонида на человеческую душу такой, какова она есть, конечно, есть готовый ответ на этот вопрос. Цель существования человека, как и всего материального существования, состоит в том, чтобы “создать самое совершенное существо, которое только может быть создано”: а что такое самое совершенное существо, если не обладатель “приобретенного интеллекта”, достигший наиболее совершенной формы, возможной для человека? Таким образом, цель жизни человека состоит в том, чтобы “представить Идеи в своей душе”. Ибо “только мудрость может прибавить ему внутренней силы и поднять его с низкого уровня на высокий; ибо он был человеком потенциально, а теперь стал человеком фактически, а человек до того, как он задумался и приобрел знания, почитается животным”.^[105]

Но если это так, можем ли мы все же спросить, что является высшим моральным долгом и что является наиболее совершенным моральным благом? Очевидно, что нет более высокого морального долга, чем этот: чтобы человек стремился выполнить ту цель, для которой он был создан; и нет более совершенного морального блага, чем выполнение этой цели. Вся остальная человеческая деятельность направлена только “на сохранение существования человека, на то, чтобы эта единственная деятельность могла быть реализована”.^[106]

Таким образом, здесь мы подходим к новому моральному критерию и полной “переоценке ценностей” применительно к человеческим действиям в их моральном аспекте. Каждое действие имеет моральную ценность, положительную или отрицательную, только в той мере, в какой оно помогает или препятствует человеку в его стремлении достичь цели своего существования — актуализации своего интеллекта. “Добро” в моральном смысле - это все, что помогает достижению этой цели; “зло” - это все, что мешает. Если мы определим в соответствии с этой точкой зрения положение добрых поступков на этической шкале, мы обнаружим, что высшее и низшее поменялись местами. На самом верху, конечно, будет стоять та деятельность, которая ведет непосредственно к цели — постижению вечного Бытия посредством рационального доказательства, то есть изучению физики и метафизики. Ниже шкала разделяется на два основных направления обучения и действий. В сфере обучения математика и логика имеют особое моральное значение, поскольку знание этих наук является необходимой предпосылкой к пониманию Бытия путем рационального доказательства. Ниже них идут предметы, имеющие практическую цель (этика и т.д.): ибо действия, с которыми имеют дело эти предметы, сами по себе являются лишь средствами для достижения высшей цели, и поэтому изучение этих предметов - всего лишь средство для средства.^[107] В сфере действия, опять же, существуют разные степени. Те человеческие действия, целью которых является удовлетворение телесных потребностей, имеют положительную моральную ценность лишь в ограниченном смысле: в той мере, в какой они эффективно предотвращают физическую боль и умственное отвлечение и, таким образом, позволяют человеку беззаботно предаваться преследованию Идей.^[108] Выше приведены действия, которые связаны с “совершенствованием характера”, потому что это совершенство необходимо для достижения истинной мудрости.

“Ибо, пока человек преследует свои похоти, и делает чувства господствующими над интеллектом, и поработает свой разум своим страстям, божественная сила, то есть Разум, не может принадлежать ему”.^[109] Следовательно, даже совершенство характера не имеет абсолютной моральной ценности, большей, чем другие вещи, относящиеся к практической жизни. Моральная ценность всего определяется его отношением к достижению интеллектуальной цели, и только этим.^[110]

Исходя из этой точки зрения, Маймонид излагает принцип, согласно которому добродетель - это “среднее значение, равноудаленное от обеих крайностей”.^[111] Этот принцип взят, конечно, из учения Аристотеля о добродетели. Но Аристотель не установил более высокого морального критерия, опираясь на который можно было бы определить среднюю точку в каждом конкретном случае. Для него всякая добродетель на самом деле была всего лишь кодексом хороших манер, которому должен был подчиняться вежливый грек, имея возможность благодаря собственному хорошему вкусу инстинктивно держаться точки, равноудаленной от уродства двух крайностей. Не так с евреем Маймонидом. Он сделал этот принцип основой морали в истинном смысле этого слова, потому что он соединил с ним формулировку высшей моральной цели. Эта моральная цель, подготовкой к которой являются добродетели,^[112] заставляет нас и позволяет нам различать крайности и среднее. Ибо крайности, будучи склонными ухудшать физическое здоровье или душевный покой, мешают человеку выполнять свою интеллектуальную функцию; среднее - это то, что помогает ему на его пути.^[113]

Но при всем этом у нас пока нет полного ответа на наш вопрос о цели существования человеческой расы в целом. Мы знаем, что человеческая раса на самом деле состоит из двух разных видов: “потенциального человека” и “настоящего человека”. Второй вид, действительно, не возникает с самого начала как самостоятельный вид, а возникает в результате развития первого. Но это развитие очень долгое и зависит от многих условий, которые трудно выполнить, так что лишь несколькими людям — иногда только “одному в поколении” — выпадает честь завершить его, в то время как подавляющее большинство человечества всегда остается на стадии “потенциального человека”. Таким образом, остается вопрос: какова цель существования огромной массы людей, “которые не могут представить эту Идею в своих душах”? Ибо, когда мы говорим, что все материальные вещи существуют ради существования человека, мы не имеем в виду, что все остальные вещи являются всего лишь “необходимым злом”, злом, сопутствующим достижению желаемой цели — другими словами, просто неудачными экспериментами Природы в ее борьбе за “создание самого совершенного существа, которое только может быть создано”, подобно множеству несовершенных образцов своего искусства, которые создает неопытный мастер, прежде чем ему удастся создать совершенное. Мы не можем так относиться к ним перед лицом имеющихся у нас свидетельств удивительной мудрости творческой природы, которые доказывают, что Ремесленник может выполнять свою работу способом, наилучшим образом подходящим для достижения поставленной цели. Следовательно, мы должны предположить, что “вещи существуют не просто так”; что Природа в своем продвижении к созданию наиболее совершенного существа создала все остальные вещи для блага этого наиболее совершенного существа, будь то для пищи или “для его пользы иначе, чем посредством пищи”, таким образом, что совокупность вещей в низшем мире является не просто лестницей, по которой можно подняться к созданию человека, но и средством обеспечения постоянства человека, когда он уже создан. Из этого следует, следовательно, что все миллионы людей, “которые не могут представить Идею в своих душах”, не могут быть лишены цели, подобно испорченным творениям художника, которые, не

соответствуя своей цели, остаются валяться где попало, пока не погибнут сами по себе. В их существовании обязательно должно быть какое-то преимущество, как и в существовании других видов сотворенных вещей. В чем же тогда это преимущество? Ответ подразумевается в вопросе. “Потенциальный человек”, как и другие земные вещи, несомненно, существует на благо “совершенного существа”, “действительного человека”. В соответствии с этой точкой зрения Маймонид утверждает, что “эти люди существуют по двум причинам. Во-первых, служить одному человеку (“совершенному”): ибо у человека много потребностей, и жизни Мафусаила не хватило, чтобы научиться всем ремеслам, которые человеку абсолютно необходимы для жизни: и когда он должен найти досуг, чтобы учиться и приобретать мудрость? Следовательно, остальное человечество существует для того, чтобы привести в порядок те вещи, которые необходимы им в содружестве, с той целью, чтобы Мудрый Человек мог найти, что его потребности удовлетворены, и чтобы мудрость могла распространяться. А во-вторых, человек без мудрости существует потому, что Мудрых очень мало, и поэтому массы были созданы для того, чтобы создать общество для Мудрых, чтобы они не были одиноки”. ^[114]

Таким образом, существование большинства человечества имеет свою собственную цель, отличную от цели существования избранного меньшинства. Это меньшинство является самоцелью — оно воплощает наиболее совершенную форму в низшем мире; тогда как цель большинства заключается не в его собственном существовании, а в том факте, что оно создает условия, необходимые для существования меньшинства: оно создает, то есть человеческое общество со всеми его культурными достояниями (в материальном смысле), без которых распространение мудрости невозможно.

Таким образом, мы ввели в этику новый элемент — социальный.

Ибо, если бы каждый человек мог достичь степени “настоящего человека”, не полагаясь на помощь человеческого общества в удовлетворении своих потребностей, моральный критерий был бы чисто индивидуальным. Каждый человек был бы волен применить к себе формулу, к которой мы пришли выше: — все, что помогает мне выполнять мою интеллектуальную функцию, является для меня морально хорошим; все, что мне мешает, является для меня морально злым”. Но если достижение высшей цели возможно только для немногих и возможно для них только благодаря существованию общества многих, чья функция заключается в создании условий, наиболее благоприятных для создания совершенного существа, тогда мы сталкиваемся с новым моральным критерием, социальным по своему характеру. Все, что способствует совершенствованию общества способом, необходимым для выполнения его функций, является морально добрым; все, что задерживает это развитие, является морально злым. Этот моральный критерий обязателен как для меньшинства, так и для большинства. Большинство, чье существование не имеет никакой цели, кроме их участия в общественной работе, очевидно, не может иметь никакого другого морального критерия, кроме социального. Но даже меньшинство, хотя и способно достичь высшей цели и, следовательно, придерживается индивидуалистических моральных критериев, тем не менее вынуждено подчиняться социальному критерию, когда эти два критерия вступают в конфликт. Ибо по мере того, как общество становится более совершенным, а материальная основа обеспечивается с меньшими затратами усилий, тем больше будет возможностей производить совершенное существо с большей регулярностью и частотой. Следовательно, с точки зрения высшей цели всего человеческого рода — и это источник морального долга — благополучие общества важнее, чем благополучие отдельного человека, даже если он принадлежит к немногим совершенным. ^[115]

С этой точки зрения все отрасли человеческой деятельности, способствующие совершенствованию общества и облегчению бремени жизненных потребностей, имеют моральную ценность, поскольку они более или менее помогают создать ту среду, которая необходима для реализации наиболее совершенной формы в немногих избранных. Следовательно, например, Маймонид относит изящные искусства к числу вещей, способствующих достижению цели человечества (хотя, естественно, красота в его системе не имеет самостоятельной ценности): “ибо душа утомляется, а разум смущается постоянным созерцанием уродливых вещей, точно так же, как тело утомляется при выполнении тяжелой работы, пока не отдохнет и не освежится, а затем не вернется к своему нормальному состоянию: так и душе также необходимо позаботиться об отдыхе чувств, созерцая приятные вещи, пока ее усталость не рассеется”. Таким образом, “создание скульптур и изображений в зданиях, сосудах и одежде” не является “напрасной работой”.^[116]

Подведем итог: общество стоит между двумя видами людей и связывает их воедино. Для “настоящего человека” общество - это средство достижения его цели; для “потенциального человека” это цель его собственного существования. Таким образом, “потенциальный человек”, будучи сам по себе всего лишь преходящим существом, которое возникает и прекращает свое существование, как и все другие живые существа, должен довольствоваться утешительным знанием того, что его мимолетное существование, в конце концов, не потрачено впустую, потому что он является частью социального тела, которое порождает бессмертных совершенных существ, и его работа, в любой сфере, помогает производить этих совершенных существ.

Таким образом, Маймонид возвращается к взглядам раннего иудаизма, который делал жизнь общества целью жизни отдельного человека, хотя поначалу он, казалось, сильно расходился с ними, считая единственного “совершенного человека”, обладателя “приобретенного интеллекта”, единственной целью жизни человечества в целом.

Действительно, на первый взгляд можно обнаружить определенное сходство между этикой Маймонида и другой доктриной, которая недавно получила столь широкое распространение, — доктриной Ницше. Оба считают, что цель человеческого существования заключается в создании наиболее совершенного человеческого типа; и оба делают большинство инструментом того меньшинства, в котором реализуется высший тип. Но на самом деле эти две доктрины существенно различаются, и сходство лишь внешнее. Во-первых, Сверхчеловек Ницше совершенно не похож по характеру на Сверхчеловека Маймонида. Ницше, эллин по духу, находит высшее совершенство в совершенной гармонии всех телесных и духовных совершенств. Но Маймонид, верный духу иудаизма, концентрируется на одном центральном моменте и отдает предпочтение духовному элементу - интеллекту. И, во-вторых, отношение его “настоящего человека” к обществу отличается от отношения ницшеанского Сверхчеловека. Сверхчеловек ищет выхода для своих сил во внешнем мире; он стремится воплотить свою волю в действии и не терпит никаких препятствий на своем пути. Поэтому он вечно находится в состоянии войны с человеческим обществом; ибо общество ограничивает его волю и ставит препятствия на его пути посредством своих моральных законов, которые были разработаны не для удовлетворения его индивидуальных потребностей, а для удовлетворения потребностей большинства. Напротив, “настоящий человек” Маймонида стремится не к воплощению своей воли во внешнем мире, а к совершенствованию своей формы в своем внутреннем мире. Он ничего не требует от общества, кроме того, чтобы оно удовлетворяло его элементарные

потребности и таким образом оставляло его в покое для достижения его внутреннего совершенства. Поэтому он не считает общество своим врагом. Напротив, он видит в обществе союзника, без помощи которого он не сможет достичь своей цели и чье благополучие обеспечит его собственное.

II

До сих пор я намеренно воздерживался от внесения религиозного элемента в этику Маймонида, с целью показать, что он действительно основывал свой взгляд на человеческой жизни только на философии и не уступал ни на дюйм, чтобы добиться компромисса между своей философией и религиозными идеями, которые были приняты евреями в его время. Тем не менее, нет никаких сомнений в том, что Маймонид был религиозным человеком и верил в божественность Закона Моисея: только его представление о природе религии, ее функции и ценности было новым и полностью отличалось от общепринятого представления, потому что и здесь, в сфере самой религии, он оставался верен тем фундаментальным аксиомам, на которых основывал свою моральную систему.

Оставляет ли философия какое-либо место для веры в существование богооткровенной религии, то есть в Закон, данный людям Богом через сверхъестественное откровение самого себя одному или многим людям? Этот вопрос влечет за собой другой: является ли существование мира независимым от времени и внешней причины, или это результат творческого акта Бога, как учит Пятикнижие? Согласно первой точке зрения, “все во Вселенной является результатом неизменных законов, Природа не меняется, и в ней нет ничего сверхъестественного”. Следовательно, здесь нет места откровению, которое нарушает естественный порядок вещей, и “все учение Священного Писания было бы отвергнуто”. Но если мир является результатом творческого акта, а природа, следовательно, есть не что иное, как откровение божественной воли, совершенное в такое время и в таком месте, как предписала Божья мудрость, тогда уже не является невозможным, что божественная воля однажды проявит себя во второй раз сверхъестественным образом. Следовательно, “принимая Творение, мы обнаруживаем, что ... откровение возможно, и что все трудности в этом вопросе устранены”. Ибо, если мы спросим: “Почему Бог вдохновил определенного человека, а не другого?” Почему он открыл свой Закон одной конкретной нации и в одно конкретное время?” и так далее — “Мы отвечаем на все эти вопросы: Он пожелал, чтобы это было так; или Его мудрость решила так. Точно так же, как он сотворил мир по своей воле, в определенное время, в определенной форме, и как мы не понимаем, почему его воля или его мудрость определили эту особую форму и в это особое время, так и мы не знаем, почему его воля или его мудрость определили что-либо из того, что упоминалось в предыдущих вопросах ”. ^[117]

Маймонид много размышлял над вопросом о сотворении мира и исследовал его со всех сторон. Он попытался выяснить, было ли что-нибудь убедительное в доказательствах, приведенных его предшественниками в пользу вечности мира или его сотворения; и он не постеснялся признать, что если бы он нашел убедительное доказательство вечности мира, он не отверг бы его из уважения к *Торе*. Но чисто философское исследование привело его к выводу, что на самом деле убедительных доказательств так или иначе не существует. Поскольку, по его словам, “вечность вселенной не была продемонстрирована, нет необходимости отвергать Священное Писание”, и мы можем верить в теорию сотворения мира, которая имеет “авторитет Пророчества”, без какого-либо греха против нашего разума. ^[118]

Но когда однажды мы принимаем теорию сотворения мира, откровение становится возможным, и ничто не мешает нам придерживаться веры, которую наша нация принимала на протяжении всей своей истории: что в определенный момент времени Закон был дан нашему народу с небес через посредство главного из Пророков, который получил уникальное вдохновение из божественного источника и был научен тому, что сказать своему народу во имя Бога. ^[119] Неуместно (как мы видели выше) спрашивать, почему этот Закон был дан нам, а не другим, в то конкретное время и ни в какое другое. Но уместно спросить, какова цель этого Закона и какую пользу он должен был принести. Ибо едва ли можно предположить, что Бог вмешался бы в порядок природы без какой-либо выгоды или цели; и если мы не можем понять действие божественной мудрости во всех деталях, мы должны и можем составить для себя некоторое общее представление о цели, ради которой нам было дано божественное учение, и о том, каким образом оно может помочь людям достичь их цели. ^[120]

Теперь ясно, что божественное учение, будь то с теоретической или практической стороны, не может привести человека прямо к его высшей цели — повышению его интеллекта от потенциального к действительному. Ибо эта цель, как мы знаем, достигается не добрыми поступками и даже не *полученным* знанием истины, а только деятельностью самого интеллекта, который должен прийти к истине долгим путем научных доказательств. И если религия не может прямым путем поднять своих последователей до уровня “настоящего человека”, мы должны заключить, что вся ее цель состоит в том, чтобы подготовить инструмент, необходимый для достижения этой цели, а именно человеческое общество, которое создает среду обитания “настоящего человека”. Таким образом, цель религии состоит в том, чтобы “регулировать душу и тело” общества в целом, чтобы сделать его способным производить как можно большее количество “настоящих людей”. С этой целью религия обязательно должна быть популярной: ее учения и предписания должны быть направлены не на немногих избранных, стремящихся к высшему совершенству, а на огромную массу общества. Этой массе оно должно давать, во-первых, истинные мнения в форме, приемлемой для интеллекта многих; во-вторых, кодекс морали, индивидуальной и социальной, способствующий здоровью общества и процветанию его членов; и, в-третьих, кодекс религиозных обрядов, призванный просвещать многих, постоянно держа в уме эти истинные мнения и моральные обязанности. ^[121] Этими тремя способами, третий из которых является лишь вспомогательным по отношению к двум другим, религия направлена на повышение культурного уровня общества, чтобы проложить путь совершенному индивидууму: обеспечить ему с самого начала его жизни среду правильных мнений и хорошей морали и избавить его от необходимости растрачивать свои силы в двойной битве — против зла и демонов. условий коррумпированного общества и против ложных мнений, насаждаемых ему этим обществом. Религия существует для того, чтобы спасти его от этой битвы с внешним разложением и внутренней ложью: гарантировать, что, как только он проявит способность и желание достичь совершенства, он найдет подготовленные для него благоприятные условия и беспрепятственно пойдет к своей цели.

Именно так Маймонид понимал функцию божественной религии; именно так он был обязан понимать ее, поскольку его философия была такой, какой она была. Но поскольку его также убедили различные аргументированные доказательства того, что Закон Моисея был божественной религией, ^[122] он, очевидно, не мог сомневаться, что этот Закон должен содержать в своей теоретической части “истинные мнения” (то есть те философские воззрения, которые он считал истинными), хотя и в популярной форме, а в своей практической части моральную доктрину для отдельного человека и для общества, которая была адаптирована к

конечной цели. руководствуясь его философией, а также формой религиозных обрядов, наилучшим образом рассчитанных на то, чтобы воспитывать общество в правильных мнениях и правильной морали.

Именно в этот момент задача Маймонида становится трудной. Вооруженный этим *априорным* суждением, он вплотную соприкасается с *Торой*: и он обнаруживает, что во многих вопросах, как теоретических, так и практических, она, если принимать ее за чистую монету, диаметрально противоположна тому, чего можно было бы ожидать от его предвзятых идей. Верования, воплощенные в *Торе*, кажутся прямо противоположными самым фундаментальным философским истинам системы Маймонида; действия, предписанные в *Торе*, содержат многое, что трудно согласовать с социальной целью божественной религии, как она понимается этой системой. Какой путь тогда был открыт для Маймонида? Компромисс между философской и религиозной истиной, как это делали многие до него, был для него невозможен. Ибо любой компромисс означает просто уступку обеим сторонам; и как мог Маймонид, с его убежденностью в том, что достижение истины посредством доказательств является целью человеческого существования и единственным путем к вечному счастью, отказаться хоть на йоту от этой истины ради другой истины, менее ценной, поскольку она дошла до нас только через традицию? Таким образом, у него есть только один возможный путь. Необходимость вынуждает его полностью подчинить религию требованиям философии: другими словами, объяснять слова *Торы* во всем в соответствии с истиной философии и заставлять *Тору* выполнять в каждой части ту функцию, которую налагает на нее философия.

Эта необходимость творила чудеса. Ценой огромного труда Маймонид открыл различные необычные способы толкования *Торы*; с удивительным мастерством он находил поддержку своим толкованиям в словах и фразах, разбросанных по Священным Писаниям и Талмуду; пока, наконец, ему не удалось сделать религию такой, какой она должна была быть в соответствии с его верой.

Здесь не место подробно объяснять методы толкования Маймонида. Для нас сегодня они всего лишь своего рода памятник слабости письменного слова перед лицом живой психологической силы, которая требует, чтобы “да” стало “нет”, а “нет” превратилось в “да”. Эта психологическая сила побудила Маймонида превратить “живого Бога” *Торы* в абстрактную философскую концепцию, лишенную всякого содержания, кроме набора отрицаний; сделать “Праведника” иудаизма философом, наделенным “приобретенным интеллектом”; преобразовать “будущий мир” Талмуда в союз приобретенного интеллекта с “активным интеллектом”; преобразовать библейское наказание “отсечением” в исчезновение формы, когда вопрос решен: и так далее. Все это он делал в соответствии со своей “философской истиной”, изменить хотя бы один атом которой он отказывался. ^[123]

То же самое и с практической стороной религии. Только очень окольным путем практическую религию можно было подвести под общие принципы, которые Маймонид вывел из своей философии. Трудность была особенно велика в случае с законами религиозного богослужения, многие из которых не имеют очевидной воспитательной ценности как средство подтверждения истинных мнений и морали. Но и здесь необходимость сделала свое дело, и Маймониду удалось найти воспитательные “доводы” для всех религиозных законов, не исключая тех, которые на первый взгляд кажутся на самом деле подтверждением ложных мнений и пробуждением склонностей, противоречащих морали, — таких, например, как

жертвоприношения и сопутствующие им обряды. ^[124] Тем не менее, он был вынужден после всего своего тяжелого труда сформулировать эту странную аксиому: что для заповедей в общем виде есть причина, но не для их деталей, они были установлены только потому, что не может быть универсалии без тех или иных частных. ^[125]

У Маймонида была более легкая задача - включить моральные законы *Торы* в свою систему. Сами по себе эти законы, как правило, не требовали героического толкования, чтобы показать их полезность для общественного порядка: действительно, *Тора* часто подчеркивает эту полезность, которая в любом случае самоочевидна в большинстве заповедей этого класса. Но, выстраивая эти заповеди в порядке моральной ценности, Маймонид был вынужден с помощью характерных для него методов привести религию в соответствие со своей системой, согласно которой добрые поступки — будь то моральные или религиозные — относятся к низшему порядку и не имеют никакой ценности, кроме необходимой подготовки личности и общества к достижению высшего морального блага, совершенства интеллекта. Это отношение Маймонида к моральным поступкам, с которым мы уже встречались как с философским постулатом, столь же прочно сохраняется и после того, как такие действия были облечены религиозной святостью. Следовательно, религия влияет на философскую этику Маймонида только в той степени, в какой она превращает все обряды религиозного поклонения в моральный долг, равный по ценности другим моральным обязанностям, потому что религиозное поклонение является одним из способов привести человечество к достижению высшего морального блага в избранных индивидуумах.

Что же тогда представляет собой “божественная религия”, то есть учение иудаизма, согласно системе Маймонида?

С теоретической стороны это популярная метафизика, а с практической - социальная этика и педагогика. Она не может привести человека к его высшему совершенству; вся ее функция заключается в регулировании общества, то есть масс, в соответствии с требованиями совершенного человека. Следовательно, религия находится не выше разума, а ниже его: точно так же, как массы, для которых была создана религия, находятся ниже совершенного человека. Разум - высший судья; религия абсолютно подчинена разуму и не может отменить ни на йоту его решения. Ибо Бог, который внедрил в человека способность рассуждать, чтобы с ее помощью он мог достичь истины и обрести вечное Бытие, не мог в то же время требовать от человека, чтобы он верил во что-то противоположное той самой истине, которая достигается разумом и является целью его существования и вершиной его счастья. Даже если Пророк творит чудеса на небесах и земле и поэтому требует от нас верить, что ему пророчески была открыта некая “божественная” истина, которая противоречит разуму, мы не должны верить ему и “обращать внимание на его знамения”. “Ибо разуму, который объявляет его свидетельство ложным, следует доверять больше, чем глазу, который видит его знамения”. ^[126]

Но все это не умаляет общего и вечного долга соблюдения на практике всех заповедей божественной религии. Религия, как и природа, является творением Бога, в котором божественная воля воплощена в виде непреложных законов. И точно так же, как законы природы вечны и универсально действительны, не допуская исключений, хотя их полезность носит лишь общий характер, и “в некоторых отдельных случаях они также наносят вред”, так и “божественное руководство, содержащееся в *Торе*, должно быть абсолютным и общим” и не подлежит изменению “в зависимости от различных условий жизни людей и времени”. Ибо

божественное творение - это “то, что обладает абсолютным совершенством, возможным для его вида”; а то, что абсолютно совершенно, не может быть усовершенствовано изменением или модификацией, а только сделано менее совершенным.^[127] Религия, это правда, была дана через Пророка, который получил божественное вдохновение; но когда однажды она была дана, она была помещена за рамки творения и стала, подобно Природе после ее сотворения, чем-то независимым, с законами, которые могут быть исследованы и поняты функцией разума, но не могут быть изменены или отменены функцией пророчества. Действительно, может случиться, что в соответствии с божественной волей, которая стала элементом природы вещей при сотворении природы, Пророк может на мгновение изменить порядок Вселенной в какой-то конкретной детали, чтобы дать знак истинности своего пророчества;^[128] и подобным образом Пророк иногда может временно отменить какой-то пункт Закона, чтобы удовлетворить какую-то особую потребность народа. время. Но точно так же, как Пророк не может изменить полностью ни один закон природы, так же он не может изменить полностью ни один закон *Торы*. Также он не может, в силу своей пророческой функции, выбирать между противоположными точками зрения по вопросу, который может быть по-разному истолкован, потому что его мнение по вопросу такого рода важно в силу того, что он мудрый человек, а не в силу того, что он Пророк, и поэтому оно не более решающее, чем мнение другого мудреца, который не является Пророком. И “если бы тысяча Пророков, все равные Илии и Елисею, придерживались одной точки зрения, а тысяча и один мудрец придерживались противоположной точки зрения, мы должны были бы следовать за большинством и принимать решения в соответствии с тысячей и одним мудрецом, а не в соответствии с тысячей почтенных Пророков”. Ибо “Бог позволил нам учиться не у Пророков, но у мудрых людей, обладающих силой рассуждения и знанием”.^[129]

Думаю, того, что я сказал до сих пор в этом разделе и в предыдущем, достаточно, чтобы дать четкое представление о фундаментальных верованиях Маймонида относительно функции человека и его моральных и религиозных обязанностей. Но прежде чем мы перейдем к рассмотрению того, как Маймонид пытался сделать эти идеи общим достоянием своего народа и какой след его система оставила в развитии иудаизма, здесь стоит упомянуть, что сам Маймонид передал нам суть своей системы в совершенно безошибочной форме, разделив людей на различные классы в соответствии с их положением на шкале совершенства. Он сравнивает стремление человека к совершенству своей формы со стремлением подданных короля “быть с королем в его дворце”; и, используя это сравнение, он находит в человечестве шесть последовательных стадий, а именно:

1. Мужчины, которые вообще находятся за пределами страны, то есть дикари, “у которых нет религии, ни основанной на умозрениях, ни принятой по традиции”. Их считают “бессловесными животными”.
2. Мужчины, “которые находятся в деревне”, но “повернуты спиной к королевскому дворцу, а лицами в другую сторону”. Это “те, кто обладает религией, верованиями и мышлением, но случайно придерживаются ложных доктрин, которые они либо приняли вследствие больших ошибок, допущенных в их собственных рассуждениях, либо получили от других, которые ввели их в заблуждение. Из-за этих доктрин они все больше и больше удаляются от королевского дворца, чем больше, по-видимому, продвигаются вперед. Они хуже, чем первый класс, и при определенных обстоятельствах может возникнуть необходимость уничтожить их и искоренить их доктрины, чтобы другие не были введены в заблуждение”.

3. “Те, кто желает прибыть во дворец и войти в него, но еще никогда не видел его”. Это “масса религиозных людей; множество, соблюдающих божественные заповеди, но находящихся в невежестве”.

4. “Те, кто достигает дворца и ходит кругами в поисках входных ворот”. Это “те, кто традиционно верит в истинные принципы веры и изучает практическое поклонение Богу, но не обучен философскому осмыслению принципов *Торы*”. На одном уровне с ними находятся те, кто “занимается изучением математических наук и логики”.

5. Те, кто “вошел в переднюю”, то есть “те, кто берется исследовать принципы религии”, или те, кто “научился понимать физику”.

6. Те, кто достиг высшей ступени - пребывания “с королем в одном дворце”. Это те, “кто овладел метафизикой — кто преуспел в поиске доказательств всему, что может быть доказано, — кто обладает истинным знанием о Боге, насколько истинное знание может быть достигнуто, и близки к истине везде, где только возможно приближение к истине”. ^[130]

В этой классификации Маймонид излагает свою этическую систему в простых выражениях, с совершенной холодностью и спокойствием, как будто в ней не было ничего поразительного. Мы, современные люди, чувствуем, что наше моральное чувство особенно возмущено его жестоким обращением со вторым классом — “теми, кто придерживается ложных доктрин”, — хотя мы можем понять, что такой логический мыслитель, как Маймонид, который всегда шел до конца в своих убеждениях, был вынужден сделать этот вывод из своей философской системы. Ибо эта система рассматривает “истинные мнения” как нечто гораздо большее, чем просто “мнения”: она приписывает им чудесную способность превращать способность рассуждать в отдельное и вечное существо, и поэтому видит в противоположных мнениях опасность для жизни в самом реальном смысле. Но во времена Маймонида преследование людей за то, что они придерживались ложных мнений, было обычным делом (хотя это делалось во имя религии, а не философии); и даже этот образец философской безжалостности не вызвал ажиотажа и протеста современников. Что до глубины души взволновало современников, так это другой вывод, содержащийся в его классификации, а именно: “что философы, которые занимаются физикой и метафизикой, находятся на более высоком уровне, чем люди, которые занимаются *Торой*”. ^[131] Тот, кто знает, с каким уважением наши предки того периода относились к изучению *Торы*, не удивится, что “многие мудрецы и раввины” были вынуждены прийти к выводу, что “эта глава написана не Мастером, а если и была, то ее следует скрыть или, что лучше всего, сжечь”. ^[132]

Бедные, простые люди! Они не понимали, что эта глава не может быть ни уничтожена, ни сожжена иначе, как вместе со всеми другими главами системы Маймонида, что неизбежно привело его к такому крайнему выводу. Но в Израиле были другие люди, которые видели более ясно и фактически приговорили все главы к сожжению. К ним мы вернемся позже.

III

Верховенство Разума! Можем ли мы сегодня, по прошествии восемнадцатого и девятнадцатого веков, представить себе, какую грандиозную, какую фундаментальную революцию подразумевала эта фраза во времена Маймонида?

Все мы знаем, что выдающейся характеристикой человеческого разума в средние века было его негативное отношение к человеческому разуму, его неверие в силу разума направлять жизнь человека и приводить его к цели настоящего счастья. Разум почти ненавидели и презирали как опасного искушителя: он уводил людей от стремления к истине и добру, и его следовало избегать всем, кто заботился об их душах. Фундаментальные вопросы о жизни и Вселенной должны были получить сверхрациональные ответы. Чем проще и разумнее был ответ, тем более подозрительным и тем менее удовлетворительным он был; чем более странным был ответ, тем более яростно он противоречил здравому смыслу, тем более сердечным был его прием и тем более готовым он был принят. Знаменитое *Credo quia absurdum* одного из отцов Церкви было кардинальным правилом мышления для всех культурных народов, как христиан, так и мусульман. Иудаизм также не избежал влияния этого принципа. Не только народная масса, но и лидеры и учителя, вообще говоря, верили в буквальный смысл Священных Писаний и Талмуда, даже там, где это явно противоречило разуму. Самых грубых идей о природе божественной силы и ее отношении к людям, а также о душе человека и ее будущем в “мире грядущем” — идей, которые разум не может вынести ни на минуту, — придерживались почти повсеместно; и даже те, кто сведущ в Юриспруденции, стойко придерживались этих идей, потому что так, по их мнению, написано в Библии или Талмуде, а то, что было написано, было выше разума, и не следовало обращать внимания на этого наглого насмешника. Из этой фундаментальной точки зрения естественным образом следовало, что в сфере морали важно знать и исполнять все, что было написано. Функция разума заключалась не в том, чтобы понять жизнь и вселенную, а в том, чтобы понять то, что было написано о жизни и вселенной. Лучшее, что стоило делать еврею, — это размышлять над написанным словом и до бесконечности прорабатывать его детали, теоретически и практически. ^[133]

Несомненно, некоторые еврейские учителя до Маймонида пытались внедрить в иудаизм более рациональные принципы, которые они почерпнули из арабской философии. Но эти попытки затрагивали только детали; основной принцип оставался нетронутым. Разум оставался подчиненным письменному слову; его истины по-прежнему отвергались ради высшей истины религии. Гаон Саадия, величайший из ранних еврейских религиозных философов, объясняет отношение разума к религии следующим сравнением: “Человек взвешивает свои деньги и обнаруживает, что у него есть тысяча монет”. Он раздает разные суммы нескольким людям, а затем, “желая поскорее показать им, сколько у него осталось, он говорит, что у него есть пятьсот монет, и предлагает доказать это, взвесив свои деньги. Когда он взвешивает деньги — что занимает немного времени — и обнаруживает, что их количество составляет пятьсот монет, они вынуждены поверить тому, что он им сказал. ” Носреди них может найтись особенно осторожный человек, который захочет определить сумму, оставшуюся с помощью метода подсчета, то есть путем сложения различных распределенных сумм и вычитания их суммы из первоначальной суммы. ^[134] Религия, конечно, это процесс взвешивания, который дает нам истину сразу, прямым методом, который не подлежит сомнению. Разум соответствует расчету: осторожный человек, располагающий большим количеством времени, может использовать его для установления истины, которая уже была доказана ему коротким и надежным методом взвешивания. Но очевидно, что расчет не может изменить результат, который уже дало взвешивание; и если есть какая-либо разница в результатах, взвешенные деньги не будут ни увеличены, ни уменьшены, и ошибка, должно быть, кроется в расчете. Такой подход к разуму и его отношению к религии был общим для всех еврейских мыслителей, которые до Маймонида пытались примирить религию и философию. Они рассматривали свой труд только как

неизбежное зло. Они взвалили на свои плечи это бремя, потому что видели, что это необходимо сделать; но в глубине души они были всецело на стороне религии, и им никогда не приходило в голову отдавать предпочтение разуму.^[135] В этом отношении они были похожи на арабских религиозных философов; и, подобно им, они выбирали философские взгляды, которые подтверждали их религиозную веру, а не те, которые были подтверждены разумом. “Они не исследовали, ” пишет Маймонид, насмехаясь над “философами” такого рода, “реальных свойств вещей; прежде всего они рассматривали, какими должны быть свойства вещей, которые должны служить доказательством в пользу или против определенного вероучения”. Они забыли, “что свойства вещей не могут приспособляться к нашим мнениям, но наши мнения должны быть приспособлены к существующим свойствам”.^[136]

Если мы вспомним, что таково было общее умонастроение, мы не можем не задаться вопросом, как могло случиться, что в такой период и в такой атмосфере Маймонид пришел к доктрине верховенства разума в ее самой бескомпромиссной форме. Без сомнения, если мы хотим удовлетвориться любым ответом, который попадет под руку, мы можем сказать, что Маймонид, начиная с предрасположенности к арабской версии аристотелевской философии и обладая строгим логическим складом ума, не мог остановиться на полпути или не увидеть логических следствий аристотелизма. Но когда мы наблюдаем, как с преданностью, гораздо большей, чем у его учителей-неевреев, он принялся развивать и расширять идею превосходства разума, пока она не превратилась в законченную, всеобъемлющую теорию жизни; и когда мы вспоминаем также его любовь к учениям иудаизма, которая должна была вызвать в нем склонность не расширять царство разума, а ограничивать его: мы вынуждены признать, что одна логика никогда не смогла бы вызвать это явление. Должна была существовать какая-то психологическая сила, какой-то внутренний побудительный мотив, сделавший Маймонида таким крайним и бескомпромиссным поборником разума.

Я думаю, мы узнаем, что было этой движущей силой, если примем во внимание политическую позицию евреев в то время.

Это было время, когда среди мусульман был широко распространен религиозный фанатизм. Во многих странах исповедовать другую религию означало смерть, и большое количество евреев, которые с трудом могли сменить место жительства, приняли магометанство, хотя и внешне. Одной из таких стран была Южная Испания, родина Маймонида, который был тринадцатилетним мальчиком, когда в этой стране начались религиозные преследования. Может быть, это правда, а может и нет, как утверждают современные историки, что он, его отец и вся семья сменили религию по принуждению: этот вопрос еще не решен окончательно. Но нет сомнения, что даже если он каким-то образом был спасен от открытой смены веры, он, во всяком случае, был вынужден скрывать свой иудаизм из-за страха притеснений, пока жил в Испании и в Фесе (где впервые начались религиозные преследования и где фанатизм имел свою цитадель). Только в Египте его неприятности прекратились, и когда он добрался до Египта, ему было уже около тридцати лет. Таким было ужасное положение, в котором Маймонид провел годы своего развития. Он был окружен ложью и религиозным лицемерием; иудаизму приходилось прятаться от дневного света; его приверженцам приходилось носить маску всякий раз, когда они выходили из своих домов на открытое пространство. И почему? Потому что Мухаммед называл себя пророком, совершал чудеса, по словам своих последователей, чтобы завоевать их веру, и в силу своей пророческой силы провозгласил новый Закон и открыл новые истины, в которые все люди были обязаны верить, хотя они и противоречили разуму. Такое

положение вещей не могло не произвести глубокого впечатления на такого молодого человека, как Маймонид, с его тонкой натурой и преданностью истине. Он не мог не ощущать каждое мгновение трагедии такой жизни; и поэтому он не мог не стать яростно настроенным против источника религиозного фанатизма — той слепой веры в истинность пророчеств, которая полагается на сверхъестественные “свидетельства” и презирает свидетельства разума. Именно эта слепая вера побудила мусульман принудить евреев принять учение нового пророка; и именно это побудило многих из этих самых евреев, после того как они постепенно привыкли к своему новому положению, усомниться в своем иудаизме и спросить себя, почему они не могут верить в пророчество Мухаммеда точно так же, как они верили в пророчество Моисея. Если Моисей творил чудеса, то, несомненно, Мухаммед мог бы сделать то же самое; и как они могли выбирать между одним учением и другим с такой уверенностью, чтобы объявить одно истинным, а другое ложным?^[137]

Эти впечатления, которые постоянно влияли на развитие Маймонида в детстве и юности, должны были резко отбросить его на другую сторону, на сторону разума. В конечном счете он был вынужден подчинить человека — и Бога тоже, если можно так выразиться, — этому верховному правителю: потому что иудаизм мог доверять разуму, который никогда не позволил бы какому-либо новому пророку с его новым учением причинить ему вред. Когда однажды иудаизм признал верховенство разума и вручил разуму печать истины, никогда больше не будет трудно показать рациональными доказательствами, что первая божественная религия была также единственной божественной религией, которая никогда не будет вытеснена или изменена до конца времен; и тогда, даже если бы пришли десять тысяч пророков, подобных Мухаммеду, и совершили неописуемые чудеса, мы никогда не поверили бы в их новое учение, потому что одно доказательство разума сильнее всех доказательств пророчества.^[138]

Возможно также, что рационализм Маймонида прослеживается еще по одной причине, которая, подобно первой, кроется в ситуации с вынужденными новообращенными того периода. Эти люди, без сомнения, были способны соблюдать еврейский закон в своих собственных домах; мусульмане не изобрели, в отличие от христиан позже, инквизицию, чтобы совать нос в каждую дыру и угол. Тем не менее, сам Маймонид ясно дает понять, что евреи часто были вынуждены нарушать заповеди своего Закона, когда они не могли соблюдать их, не вызывая подозрений у властей. Это, естественно, причинило несчастным евреям большое огорчение и довело некоторых из них до отчаяния. Какой смысл, спрашивали они себя, оставаться в глубине души верными вере своих предков, если на практике они не могут удержаться от больших и малых прегрешений и в любом случае должны заслужить адские муки?^[139] Поэтому разумно предположить, что это болезненное чувство также помогло привести Маймонида — хотя и бессознательно — к доктрине верховенства разума, которая учит, что “конечное совершенство человека не включает в себя какие-либо действия или хорошее поведение, но только знание”^[140] — таким образом, подразумевается, что человек может обрести спасение, придя к истинным взглядам, хотя на практике он иногда вынужден нарушать заповеди религии.

Как бы то ни было, будь то по этим или другим причинам, мы обнаруживаем, что Маймонид усовершенствовал свою систему во всех деталях еще в ранние годы, когда он впервые вышел из своей учебы в общественную жизнь, и что с тех пор и до дня своей смерти он практически ничего в ней не менял.^[141] Все его усилия были направлены на распространение своего учения

среди своего народа и на стремление исправить с его помощью все недостатки, которые он обнаружил в современном иудаизме.

Эти недостатки были действительно велики. Иудаизм, каким его нашел Маймонид, никоим образом не выполнял свою функцию "божественной религии". Это были не "истинные мнения", которые люди почерпнули из иудаизма: напротив, они пришли, через буквальное принятие всего, чему он учил, к ложным представлениям о Боге и человеке, и поэтому с его помощью были еще дальше удалены от совершенства. Даже практические обязанности морали и религии не могли быть легко усвоены людьми в целом из их религиозных писаний. Ибо для того, чтобы вывести практику из теории, необходимо было плавать по великому океану Талмуда и тратить годы на мелкие и запутанные споры — задача только для немногих, а не для масс. Итак, вот какое странное положение вещей сложилось. Вся цель религии заключалась в улучшении общества в целом, в том, чтобы говорить с массами на понятном им языке; но если массы не могли понимать язык религии и не могли извлечь из него ни истинных мнений, ни практических обязанностей, тогда религия не выполняла своей функции в обществе, и ее существование было бесполезным.

Такое положение дел вызвало у Маймонида, когда он был еще молод, горячее желание воспрепятствовать разрыву и сделать иудаизм пригодным для выполнения двойной функции — теоретической и практической, — которую он выполнял как единственная "божественная религия". Для этого было необходимо, с одной стороны, показать всему народу в форме, подходящей для его понимания, "истинные мнения", содержащиеся в *Торе*, а с другой стороны, извлечь практические заповеди из океана талмудических споров и преподать их в краткой и простой форме, чтобы они легко запоминались и становились привычными для народа.

Но в те ранние дни Маймониду не хватило смелости провести новую линию и представить все содержание религии совершенно по-новому в соответствии со своей философской системой. Поэтому он выбрал направление, которое уже было знакомо, и решил удовлетворить потребности своего времени с помощью книги, которая в свое время предназначалась для выполнения несколько схожей цели — Мишны. Таким образом, именно в форме Комментария к Мишне он попытался дать своим современникам то, чего им не хватало: а именно, ясную доктрину и простые правила практики. Везде, где Мишна ставит под сомнение какой-либо пункт, он дает решение, изложенное в Талмуде; и везде, где Мишна намекает на какое-либо теоретическое мнение, он пользуется возможностью объяснить "истинные мнения". ^[142] Этот последний процесс был, конечно, особенно важен для него; и иногда он распространяется на эту тему гораздо пространнее, чем обычно в комментариях обычного рода. ^[143] Таким образом, он смог включить в свой Комментарий, помимо массы разрозненных заметок, полные эссе по вопросам веры и философии в форме Введений к различным разделам Мишны. ^[144]

Маймонид проделал большую работу над этим Комментарием, который он начал и закончил в годы своих тревог и скитаний. В результате он создал шедевр, который по сей день превосходит все более поздние комментарии к Мишне. Но он не достиг главной цели, ради которой приложил столько усилий: он не сделал религию эффективной. Его Комментарий не стал широко известен и не произвел большого впечатления; еще меньше он произвел революции в

общественном мнении, на что надеялся его автор. И она не достигла своей цели как с практической, так и с теоретической стороны. Многие из более поздних законов, которые не имеют основания в Мишне, не могли быть включены в нее; а те, которые были включены, были разбросаны в неправильном порядке, потому что в самой Мишне нет строгого порядка.

Но по мере того, как Маймонид становился старше и достигал среднего возраста, годы приносили ему более широкие знания и большую уверенность в себе. Эта уверенность в себе придала ему смелости и заставила его подойти к своей цели другим путем. Он создаст произведение поразительной оригинальности, такого еще не создавал ни один еврей.

И он принялся за работу над своей *Мишне Торой*. Вместо Комментария к Мишне Р. Иегуды Маймонид теперь написал свою собственную Мишну, новую как по содержанию, так и по аранжировке.^[145] Здесь он излагает все практические законы религии и морали и все “истинные мнения” в форме, наиболее приспособленной для понимания обычных людей, красивым и ясным языком и в совершенном логическом порядке. Все расставлено по своим местам; решения принимаются без щекотливых аргументов; мнения излагаются без ограничений аргументами или доказательствами. Одним словом, в книге представлено все, что должна дать божественная религия для выполнения своей функции, и представлено это в совершенно правильном виде.^[146]

На этот раз Маймонид был прав, полагая, что выполнил свой долг перед своим народом и своей религией и достиг цели, которую поставил перед собой. За короткое время эта великая книга распространилась по всему еврейству вдоль и поперек и в значительной степени помогла не только сделать практические заповеди более широко известными, но и очистить и трансформировать популярные религиозные представления. Взгляды, отличающиеся своей свободой и антагонизмом современным религиозным идеям, появились здесь в невинной форме канонических изречений; и поскольку они были изложены на языке Мишны и в знакомой терминологии старой религиозной литературы, люди не осознавали, как далеко они зашли, но поглощали новые идеи почти без сопротивления. Если доза была принята не как чистая философия, а как религиозная догма, то это было именно то, что имел в виду Маймонид: ибо, согласно его системе, религия должна была преподавать философскую истину массам под видом “божественной” истины, которая не нуждалась в доказательствах.

Но работа Маймонида еще не была завершена. В *Мишне Торе* он реформировал религию в той мере, в какой это касалось ее социальной функции, то есть в той мере, в какой этого требовали потребности простых людей. Ему все еще предстояло реформировать его с точки зрения функции самого общества, то есть для удовлетворения потребностей немногих избранных. Для простых людей было необходимо облачить философскую истину в религиозные одежды; для немногих было необходимо сделать как раз обратное — обнаружить и разоблачить философскую истину, которая скрывалась под религиозными одеяниями. Ибо это меньшинство, состоящее из тех, кого “человеческий разум привлек к пребыванию в его сфере” — кто изучил и понял преобладающую философию того времени со всеми ее преамбулами и доказательствами, — не могло не видеть глубокой пропасти между философией и иудаизмом в его буквальном понимании. От таких людей невозможно было скрыть внутреннее противоречие с помощью поверхностного лоска или согласовать несоответствия в деталях с помощью обобщения. Что же тогда должен был бы делать один из этих людей, если бы он был не только философом, но и “религиозным человеком, который был приучен верить в истинность нашего

Закона”? Он всегда должен находиться в состоянии “недоумения и тревоги”. “Если он будет руководствоваться исключительно разумом... он будет считать, что отверг основополагающие принципы Закона; ... и если вместо того, чтобы следовать своему разуму, он полностью откажется от его руководства, все равно будет казаться, что его религиозные убеждения причинили ему потери и увечья. Ибо тогда он остался бы с этими ошибками [т.е., вытекающими из буквального толкования Священного Писания] и стал бы жертвой страха и беспокойства, постоянной скорби и великого замешательства”. ^[147]

Если мы вспомним концепцию Маймонида об “актуализации” интеллекта и о том, как он обретает независимое существование через понимание Идей, мы увидим, что он был вынужден рассматривать это замешательство “совершенных индивидуумов” как само по себе не просто нечто нежелательное, но серьезную опасность с точки зрения высшей цели человечества. Ибо как могли бы эти сбитые с толку люди достичь вершины совершенства, “приобретенного интеллекта”, если бы они сомневались в истинности разума, потому что он не согласовывался с истинами религии, в результате чего субъект и объект не могли быть объединены в них и стать единым, неделимым целым? Если божественное учение само по себе приносит “потери и увечья” немногим избранным, вред, который оно наносит, с лихвой перевешивает то благо, которое оно принесло в улучшении множества людей и, таким образом, устранении социальных препятствий с пути немногих.

Это серьезное зло требовало исправления; “сбитые с толку” должны были быть удовлетворены тем, что они могли мирно посвятить себя усвоению Идей, не беспокоясь о том, что, поступая таким образом, они отвергают фундаментальные принципы Закона. Это была задача, которую Маймонид поставил перед собой в своей последней книге *“Руководство для сбитых с толку”*. Эта книга в некотором смысле является его собственным исповеданием веры; она показывает его сбитым с толку ученикам метод, с помощью которого ему удалось выйти из собственного замешательства. После того, что было сказано выше, нам нет необходимости подробно останавливаться на этой книге. Содержащиеся в нем “истинные мнения” уже были объяснены в общих чертах; метод, с помощью которого эти мнения обнаруживаются в *Торе*, был широко указан, и детали не являются существенными для нашей настоящей цели. Для нас не имеет значения, как Маймонид подчинил религию разуму; важно то, что он действительно подчинил ее. С этой точки зрения мы можем изложить все учение *Руководства* в одном предложении. “Следуйте разуму и только разуму, - говорит он “сбитым с толку“, - и объясняйте религию в соответствии с разумом: ибо разум - это цель человечества, а религия - только средство для достижения цели”.

Если бы Маймонид написал *Руководство* до того, как он написал *Мишне Тора*, его, несомненно, объявили бы еретиком, и его книга не произвела бы глубокого впечатления ни в лагере ортодоксов, ни в лагере сомневающихся. Ортодоксальные отвернулись бы от него и постарались стереть память о нем, как они поступили со многими другими книгами, которые они считали опасными для своей веры; а сомневающиеся не приняли бы его взгляды как совершенную доктрину, но расценили бы это просто как попытку одного из их сомневающихся товарищей выйти из своего замешательства, и попытку, которая во многих деталях потерпела неудачу и не могла принести полного удовлетворения.

Но на самом деле *Руководство* было написано после *Мишне Торы*, когда Маймонид уже считался величайшим выразителем Закона и пользовался непревзойденной репутацией во

всей Диаспоре. Следовательно, даже *Проводник* не смог свергнуть его с престола. Вольно или невольно, но его современники приняли этот еще один дар из его рук. Верующие бушевали и неистовствовали между собой, но не осмеливались открыто нападать на Маймонида, пока он был жив. Сомневающиеся приняли книгу с распростертыми объятиями; они не останавливались, чтобы проверить или раскритиковать, но жадно пили утешительный напиток, которого так жаждали их души. Это был не какой-нибудь софист, а величайший мудрец Израиля, свет Изгнанников, который шел перед ними подобно огненному столпу, освещающая их путь. Как они могли не удовлетвориться таким руководством?

Но все изменилось, когда смерть Маймонида освободила zelотов от оков страха. Из-за него разгорелся ожесточенный конфликт, который продолжался сто лет. Религиозные лидеры, давно привыкшие запрещать любую книгу, которая не соответствовала их взглядам, не могли молча владеть своим душами, когда впервые в еврейской истории увидели, что революционные книги, такие как *Руководство* и *Научная книга*, беспрепятственно распространяются за границы и пользуются большей популярностью и большим уважением среди широких слоев населения, чем почти любая из других книг, которые учителя и мудрецы Израиля поместили в сокровищницу иудаизма. ^[148] Подробности этого конфликта известны ученым, и в мои намерения здесь не входит описывать историю того периода. Но стоит отметить, что большинство противников Маймонида в то время не осознавали ясно фундаментальных изменений, которые он внес в иудаизм. Без сомнения, все они чувствовали, что его учение означало полную революцию в национальном мировоззрении; но не все они понимали, что было ключевым вопросом революции. По большей части они просто указывали на определенные детали, в которых находили ересь, такие как отрицание воскресения, ада и рая и так далее. Лишь немногие из них понимали, что учение Маймонида было революционным не из-за его позиции по тому или иному конкретному вопросу, а потому, что он полностью сверг религию с верховного судилища и поставил на ее место разум: потому что он сделал своим основным принципом то, что “всякий раз, когда Священное Писание опровергается доказательствами, мы не принимаем Писание”, но *объясняем* это в соответствии с разумом. ^[149]

Это освобождение разума от подчинения внешнему авторитету является великим и вечным достижением, которое так расположило Маймонида ко всем тем из нашего народа, кто стремился к знанию и свету. Теоретическая система, над которой Маймонид так усердно работал с юности до конца своей жизни, давно была сметена вместе с арабской метафизикой, на которой она была основана. Но практическое следствие этой системы — освобождение разума — остается и оставило свой след в истории еврейской мысли вплоть до наших дней. Каждый еврей, оставивший старую школу и прошедший трудный и горький путь, ведущий от слепой веры к свободному разуму, должен был встретиться с Маймонидом в начале своего пути и должен был найти в нем источник силы и поддержки для своих первых шагов, которые являются самыми трудными и опасными. Этот путь прошел не только Мендельсон, но и Спиноза, ^[150] а до и после них бесчисленное множество мыслителей, многие из которых завоевали золотую репутацию в иудаизме или за его пределами.

Критика С. Д. Луццатто Маймонида на том основании, что его взгляды на природу души привели к деградации разума в еврейской мысли, является поверхностной. Маймонид, по его словам, “установил, во что мы должны верить, а во что не должны”, тогда как до него не существовало жесткой догмы, “и не было запрета на мнения, который мешал бы каждому мыслителю верить в то, что он считал истинным”. ^[151] Здесь не место показывать, насколько Луццатто был далек от

исторической точности, когда приписывал иудаизму до Маймонида свободу мысли. Чтобы понять истинную природу этой свободы, нам нужно только вспомнить, как противники Маймонида, которые, безусловно, были верны древнему иудаизму, говорили и действовали в период конфликта. Но что касается самого Маймонида, Луццатто упускает из виду тот факт, что, хотя его психологическая теория, несомненно, привела его к тому, что определенные мнения стали обязательными, он возлагал источник этой обязательности уже не на какой-либо внешний авторитет, а именно на человеческий разум. Поскольку это так, обязательство не может включать в себя запрет на высказывание мнений. Ибо, как только другие мыслители убеждаются, что человеческий разум не делает эти конкретные мнения обязательными, они обязаны, *в соответствии с собственной системой Маймонида*, верить каждому в то, что он считает истинным, а не в то, что Маймонид ошибочно считал истинным. Другими словами, если мы хотим судить о системе Маймонида с точки зрения ее влияния на иудаизм, мы должны смотреть не на Тринадцать статей, которые он изложил в качестве обязательных принципов в соответствии с этой системой, а на один принцип, лежащий в основе всех остальных, — принцип верховенства разума. Философ, освобождающий разум от авторитета вообще, должен в то же время освободить его от своего собственного авторитета; он не может считать какую-либо точку зрения обязательной до тех пор, пока она не станет обязательной благодаря разуму. Представьте себе человека, посаженного в тюрьму и получившего ключ: можно ли сказать, что он потерял свободу? ^[152]

IV

На этом заканчивается то, что я хотел сказать о верховенстве разума в системе Маймонида; и на этом я мог бы завершить это Эссе. Но я хотел бы добавить несколько замечаний о другом превосходстве — о превосходстве национального чувства. В наши дни мы не можем обсуждать мысли одного из наших великих людей, даже если между ним и нами семьсот лет, не желая знать, обнаруживают ли его мысли следы того чувства, которое мы сейчас рассматриваем как наиболее жизненно важный элемент в жизни иудаизма, и если да, то в какой степени.

Но этот вопрос на самом деле содержит два разных вопроса, на которые, насколько это касается Маймонида, нужно отвечать по-разному. Первый вопрос таков: признавал ли Маймонид превосходство национального чувства в духовной жизни своего народа и сознательно отводил ему целенаправленное важное место в учении иудаизма? Второй: находим ли мы следы превосходства национального чувства — как бессознательного и спонтанного инстинкта — в менталитете самого Маймонида? ^[153]

На первый вопрос нельзя ответить утвердительно: свидетельства скорее отрицательные. Если бы Маймонид ясно осознавал силу национального чувства как движущей силы в еврейской жизни и его важность как фактора развития иудаизма, он, несомненно, использовал бы его, как это сделал Иегуда Халеви, для объяснения многочисленных особенностей иудаизма, которые берут свое начало в национальном чувстве. Во всяком случае, он не стал бы пытаться придать этим чертам универсалистский характер. Например, исследуя причины заповедей, он мог легко обнаружить, что многие из них не имеют иной цели, кроме укрепления чувства национального единства; и он не сказал бы о праздниках, что они “способствуют добрым чувствам, которые люди должны испытывать друг к другу в своих социальных и политических отношениях”. ^[154] Говоря о будущем искуплении, он также не сказал бы, что “мудрецы и пророки жаждали дней

Мессии только для того, чтобы они могли свободно изучать *Тору* и ее мудрость без какого-либо притеснения или вмешательства и таким образом могли бы обрести вечную жизнь”.^[155] Без сомнения, мы иногда находим в его письмах, и особенно в тех, которые были написаны, чтобы ободрить его народ во времена национальных волнений, прочувствованные упоминания о судьбе и миссии еврейского народа.^[156] Но, несмотря на эти разрозненные и случайные ссылки, из общего содержания учения Маймонида можно сделать только один вывод: он не признавал ценности национального элемента в еврейской жизни и не придавал этому элементу должного значения в своем изложении иудаизма.^[157] С другой стороны, различные указания показывают, что в самом Маймониде национальное чувство было, без его ведома, мощной силой: настолько сильной, что иногда оно действительно сбивало его с прямого пути логики и разума и запутывало его — из всех людей - в противоречиях, которые не имели почвы или оправдания в его теории. Мы всегда обнаружим в психологии даже самого логичного мыслителя, несмотря на его усилия предоставить разуму безраздельную власть над своей мыслью, какой-нибудь отдаленный уголок, на который не может распространиться его влияние; и мы всегда обнаружим мятежную группу идей, которые разум не может контролировать, вырывающихся с этой выгодной точки, чтобы нарушить порядок в своем царстве. Примером этой истины может служить Маймонид. Это особенно очевидно в отношении догм иудаизма, которые он изложил, сопровождаемых заявлением о том, что “если какой-либо человек отвергает одно из этих фундаментальных верований, он отделяет себя от сообщества и отрицает принцип иудаизма: его называют еретиком и неверующим, и правильно ненавидеть его и уничтожить”.^[158] Как мы уже видели Это неизбежное следствие учения Маймонида о том, что религиозные догмы должны быть четко сформулированы и обязательны для всего народа. Но в строгом соответствии со своей системой Маймониду следовало включить в число догм только те “истинные мнения”, без которых религия не могла бы сохраняться или выполнять свою функцию. И фактически все его догматы носят этот характер, за исключением только двух последних — тех, которые утверждают пришествие Мессии и воскресение. Как же тогда он включил эти две?

Этот вопрос был поднят вскоре после Маймонида (особенно в отношении веры в Мессию); и его критики справедливо указывали, что прежде чем устанавливать догмы, нужно точно определить, что подразумевается под догмой, чтобы мы могли знать, как отличить то, что может и что не может называться так должным образом.^[159] Действительно странно, что Маймонид забыл столь элементарное правило логики, и еще более странно, когда мы вспоминаем, что в другом месте, перечисляя шестьсот тринадцать заповедей Закона, он полностью осознавал необходимость объяснения прежде всего “принципов, которые надлежит принимать за критерий”, чтобы выбрать из множества предписаний в *Торе* те главные заповеди, из которых следует исходить. остальные являются производными. По этой причине он не согласился с предыдущими перечислениями, которые, по его мнению, были сделаны по невежеству и полны ошибок; и со своей стороны, он сначала изложил четырнадцать “принципов”, а затем продолжил перечислять заповеди в соответствии с этими принципами.^[160] Но если эта процедура была необходима при работе с практическими заповедями, несомненно, она была еще более необходима в случае с догматами веры. Как же тогда случилось, что Маймонид приступил к столь важной задаче, как перечисление догматов, не установив предварительно какого-либо принципа, которым он мог бы руководствоваться?

Мне кажется, что мы имеем здесь дело не со случайной ошибкой, а с одним из тех фактов, которые указывают на то, что национальное чувство было у Маймонида достаточно сильным,

чтобы победить даже логику. Если бы Маймонид задался целью определить термин “догма” в его чисто религиозном смысле, он не смог бы найти ни малейшего оправдания для того, чтобы считать национальную веру в будущее искупление догмой. Но он чувствовал, что национальная надежда необходима для существования нации; а без существования нации продолжение ее религии немыслимо. Именно это чувство заставило его на этот раз забыть о логике и помешало ему прояснить в своем собственном уме природу религиозных догм в целом, чтобы он мог включить в их число ту национальную веру, от которой зависит существование нации, хотя она и не имеет прямого отношения к поддержанию религии как таковой. ^[161]

То же самое и с верой в воскресение, которой наш народ всегда очень дорожил в своем изгнании. Каждый еврей в отдельности перенес боль изгнания не только лично, но и как член своего народа; его негодование и горе были вызваны не только его личной бедой, но и национальной бедой. Он мог найти личное утешение в надежде на вечность в раю; но это не притупляло остроту национальной проблемы, которая требовала своего утешения в перспективе светлого будущего для нации. В те дни отдельный еврей уже не осознавал, как в древние времена, остро, что сменяющие друг друга поколения становятся единым целым благодаря органической жизни нации; и поэтому он не мог найти утешения в счастье, которое ожидало его народ в конце времен, но которого он сам не хотел разделить. Поэтому он цеплялся за веру в воскресение, которое предлагало то, чего он требовал, — награду самому себе за его личную долю национального горя. Точно так же, как каждый еврей при жизни участвовал в национальной скорби, так и в будущем каждый еврей будет удостоен чести увидеть собственными глазами национальное утешение и искупление. ^[162] Таким образом, вера в воскресение дополняла веру в Мессию. Объединившись, они придали народу мужества и сил нести ярмо изгнания и успешно сражаться с морем бед, уверенные, что рано или поздно убежище будет достигнуто. Поэтому, когда Маймонид обнаружил, что в Мишне (начало главы *Челек*) написано, что тот, кто отрицает воскресение, лишается вечной жизни, он не почувствовал никакой необходимости объяснять это утверждение в смысле, противоположном его буквальному значению, как он обычно делал, когда этого требовала его система, но принял его таким, каким он его нашел, и сделал догмой. Он удовлетворил свое сердце за счет своей головы.

Как ни странно, сам Маймонид был озадачен вопросом воскресения и не мог объяснить, почему он цеплялся за веру, которую было нелегко совместить с его собственной теорией души и будущей жизни. Когда он формулирует догмы в своем Комментарии к Мишне, он поспешно переходит к этому и отвергает его в нескольких словах, как будто боится, что если он задержится на этом этапе, логика догонит его и задаст неудобные вопросы. В *Мишне Торе*, опять же, он вообще не объясняет эту догму ни в начале книги, где он рассматривает Основы Закона, ни в конце, где он обсуждает мессианскую эпоху. Это упущение заставило некоторых из его критиков заподозрить, что на самом деле он не верил в буквальное воскрешение тела, но объяснял это в смысле возрождения души после смерти (о чем он очень часто говорит). Это подозрение привело его в сильное негодование, и он написал целый трактат, доказывающий, что он никогда не намеревался понимать воскрешение в каком-либо ином смысле, кроме буквального. Напротив, он утверждал, что это убеждение следует принимать буквально и что оно никоим образом не противоречит тому, что он написал, или его общему взгляду. ^[163] Но все аргументы в этом трактате очень слабые, и общее впечатление, которое он оставляет, таково, что он не совсем ясно понимал свой собственный разум. Он инстинктивно чувствовал, что не может отказаться от этой веры, хотя она была чужда его системе; но лишь с большим трудом он

мог объяснить, почему придавал ей такое значение. Конечно, для такого человека, как Маймонид, было невозможно признаться самому себе, что он следовал чувству, а не разуму. Поэтому он пытался обосновать свою точку зрения рациональными соображениями, но безуспешно. ^[164]

Ту же борьбу между философской системой и национальными чувствами мы обнаруживаем и в отношении Маймонида к еврейскому языку. С точки зрения своей системы он, естественно, не видел разницы между одним языком и другим: важна идея, а не ее внешняя оболочка.

Следовательно, он утверждает, что речь “следует запрещать или разрешать, любить или презирать не в зависимости от языка, а в зависимости от предмета. То, что возвышенно, может быть сказано на любом языке; то, что подло, не может быть сказано ни на каком языке”. ^[165]

Практикуя то, что он проповедовал, он написал большинство своих книг не на иврите, а на арабском, потому что он думал, что, будучи написанными обычным языком его эпохи и его окружения, они принесут больше пользы с точки зрения их предмета. Единственной книгой, которую он написал на иврите, была *Мишне Тора*; и здесь он также руководствовался практическими соображениями. Он выбрал язык Мишны, потому что хотел, чтобы его народ относился к этой книге с уважением, как к своего рода второй Мишне. Прекрасный язык Мишны должен был передать “истинные мнения”, которым требовалась помощь священного языка, чтобы сделать их священными и подчинить их принципам религии. До сих пор Маймонид был философом. Но в его письмах мы находим четкие указания на то, что после того, как он закончил свою работу, его национальные чувства оказались сильнее его философии, и он сожалел, что не написал другие свои работы также на иврите. Мало того, он даже подумывал о том, чтобы самому перевести их на национальный язык, чтобы “отделить то, что ценно, от того, что осквернено, и вернуть украденное их законному владельцу”. Но упадок его сил в преклонном возрасте не позволил ему осуществить это намерение, и переводу на иврит пришлось ждать других рук. Кое-что из этого было сделано при его жизни; и его письмо переводчику *Путеводителя* показывает, насколько он был доволен. ^[166]

Но на самом деле нет необходимости искать влияние национальных настроений в отдельных частях работы Маймонида. Его работа в целом не может быть полностью понята, если мы не примем во внимание это чувство. Конечно, как мы видели, усилия Маймонида по совершенствованию религии были результатом его философии, которая учила его, что религию нужно сделать пригодной для выполнения своих функций в сферах теории и практики; и со своей стороны, он, безусловно, верил, что им движет исключительно это убеждение, и делал по мере необходимости то, что от него требовал разум. Но мы, которые смотрим на вещи в свете современной психологии, которая говорит нам, что интеллектуальной убежденности недостаточно для осуществления устойчивых усилий, если она не сопровождается сильной эмоцией, побуждающей волю преодолевать все препятствия, — мы не можем представить себе возможность напряженной работы без непреодолимых эмоций. И когда мы ищем эмоцию, которая, скорее всего, послужит объяснением в данном конкретном случае, мы не найдем ничего, кроме национального чувства.

Ибо мы знаем, с одной стороны, что религиозные законы были для Маймонида не чем иным, как инструментом воспитания — средством утверждения людей в истинных верованиях и хороших жизненных привычках. Более того, он рассматривал многие из них (жертвоприношения и церемониал, связанный с жертвоприношениями) просто как необходимое зло, призванное ограничить дурную практику, которая укоренилась в национальной жизни в ранний период и не

могла быть отменена полностью; и даже это оправдание относилось только к законам в целом, в то время как их детали, как мы видели выше, были, по его мнению, совершенно бессмысленными. И все же, придерживаясь таких взглядов, он работал день и ночь в течение десяти лет, чтобы собрать все эти законы и упорядочить их, со скрупулезной точностью, вплоть до мельчайших деталей. Тот, кто осознает, какого огромного труда потребовалось, чтобы собрать воедино массу юридических предписаний, разбросанных по обширной литературе, должен признать, что ни один человек не может быть пригоден для этой работы (даже если он признает ее полезность с определенной точки зрения), если сама работа не вызывает у него сильной привязанности. Недостаточно увидеть полезность своей работы; это должен быть настоящий труд с любовью. Что же тогда могло удержать Маймонида от выполнения его задачи, если не национальное чувство, которое заставляло его любить Законы и древние обычаи своего народа даже там, где его философия не придавала им какого-либо особого значения?

С другой стороны, Маймонид не смог бы превратить иудаизм в чистую философию без помощи национального чувства. Мы можем понять религиозного философа, который пытается достичь компромисса между религией и философией. Движущей силой является его религиозное чувство: стремясь спасти религию от опасности, которой угрожает рационализм, он прибегает к знакомому способу облачения религии в атрибуты философии, чтобы сохранить ее сущностный смысл. Но когда философ начинает, как Маймонид, с убеждения, что нет места для компромисса, но что религия волей-неволей вынуждена учить только тому, что одобряет разум, и когда он неустанно трудится над очищением религиозной веры от всех сверхрациональных элементов и превращением ее основного содержания в чистую философскую систему, и все это долгими и окольными методами, которые разум не всегда может одобрить, - тогда мы обязаны спросить, какие эмоции дали ему силу воли, необходимую для выполнения столь трудной задачи. Религиозные эмоции, безусловно, ничего не выиграли от процесса, посредством которого религия была свергнута со своего собственного трона и лишена своего буквального патента как проводника к вечному счастью по собственному личному пути. Философские эмоции — если можно использовать этот термин — могли бы принести больше пользы, если бы Маймонид принял и предписал метод, принятый свободомыслящими до и после него, — оставить веру верующим массам и довольствоваться со своей стороны только разумом. Но национальное чувство значительно усилилось благодаря преобразованию еврейской религии — единственного национального наследия, которое сохранилось и объединило наш разрозненный народ в изгнании, — в философскую истину, прочно основанную на рациональных и (как искренне верил Маймонид) неопровержимых доказательствах и, следовательно, навсегда защищенную от посягательств.

Итак, в конце концов, мы приходим к выводу, что Маймонид, как и другие еврейские мыслители, имел конечной целью своего великого труда (хотя, возможно, он не осознавал этого ясно) превращение содержания и формы иудаизма в крепость, на которую нация могла бы положиться в своем продолжении пребывания в изгнании. Разница лишь в том, что в то время как его предшественники считали иудаизм безопасным, потому что он был *выше* разума, Маймонид пришел и сказал: “Нет! Иудаизм безопасен, потому что в нем *есть* разум”.

ИУДАИЗМ И ЕВАНГЕЛИЯ (1910)

Английское еврейство чувствует себя непринужденно. Несомненно, здесь и там есть следы антисемитизма, равно как и во внутренней жизни сообщества нет недостатка в признаках того, что можно назвать "рабством на свободе". Но если принять все во внимание, евреи занимают здесь более твердое и защищенное положение, чем в других странах, и тревога за будущее, со всем, что с этим связано, играет меньшую роль в их душевной жизни. Следовательно, их внутреннее развитие более "нормальное", чем где бы то ни было; оно меньше зависит от внешних и случайных влияний; оно скорее определяется духовными и культурными ресурсами самого сообщества и соответствует в любой данный момент времени объему этих ресурсов. Этим обстоятельством объясняется сравнительно позднее появление реформаторского движения в англо-еврействе. Правда, в период расцвета немецкого реформаторского движения несколько человек в Англии попытались последовать немецкому примеру; но их небольшой эксперимент так и не разросся до значительных размеров и не продемонстрировал какой-либо способности к развитию. Причина в том, что в то время как в Германии существовал внешний, политический импульс к реформированию — желание бороться с антиеврейскими настроениями и таким образом облегчить достижение гражданских и политических прав, — в Англии этот мотив был менее ощутим. Ибо, хотя определенные политические ограничения все еще оставались в силе, положение евреев было намного лучше, а их отношения с неевреями были гораздо более удовлетворительными, чем в Германии.

Но в последние годы образование и обстоятельства жизни привели к изменению внутреннего, духовного состояния англо-еврейской общины: появилось новое поколение, которое очень далеко от духа иудаизма. Именно это внутреннее изменение в евреях породило реформаторское движение, которое, как мы сейчас видим, развивается на наших глазах. Различию в происхождении соответствует различие в характере. В Германии реформаторское движение, практичное по своим мотивам, приняло практическую форму. Гейгер и другие реформаторы пытались, с одной стороны, изменить религиозные обряды и привести их в соответствие с тем, что они считали потребностями времени; но, с другой стороны, они подчеркивали величие религиозных и моральных принципов, на которых особенно основывался иудаизм, и пытались подчеркнуть *разницу* между иудаизмом и христианством. Но в Англии реформаторское движение проистекает из духовной причины — из убежденности многих евреев в том, что они духовно *сродни* своему христианскому окружению. Их больше не привлекают не только внешние обряды традиционного иудаизма; его самый внутренний дух, фундаментальные идеи, которыми он отличается от христианства, утратили свою силу. Следовательно, здешнее движение нацелено прямо в сердце; оно хочет изменить дух иудаизма и ниспровергнуть его исторические основы, чтобы свести его отличительные черты к небольшому кругу и привести его как можно ближе в соответствие с христианскими идеями нееврейской общины. Тринадцать лет назад это движение было начато в Англии группой молодых людей, которые таким образом прямо и ясно выразили свою цель:

“... Наша триумфальная эмансипация сейчас оказывает на нас свое естественное воздействие. Постоянное общение с неевреями и обширное светское образование должны существенно повлиять на наши взгляды. Мы, молодые и искренне любящие нашу религию, боремся с новыми идеями, которые едва ли осмеливаемся сформулировать, потому что они противоречат всем

общепринятым традициям. Представления таковы, что наша обособленность кажется теперь просто внешней и искусственной, наша расовая самобытность часто едва заметна, а наши религиозные идеи почти идентичны идеям теистов и истинных унитариев ”. ^[167]

Но поскольку им было трудно, несмотря ни на что, полностью отказаться от иудаизма и присоединиться к “теистам и истинным унитариям”, они решили достичь своей цели обратным путем. Они трансформировали бы сам иудаизм до тех пор, пока в нем не осталось бы ничего, кроме фундаментальных идей “теистов и истинных унитариев”, и тогда — так они наивно воображали — эти последние пришли бы и нашли убежище в иудаизме, и таким образом “внешнее и искусственное” различие было бы удобно и приятнейшим образом устранено! В то время это движение не приобрело определенной формы, и через некоторое время оно исчезло, и о нем больше не было слышно. Но причины, породившие его, не переставали тихо действовать под поверхностью; и совсем недавно оно снова вышло на свет божий, чтобы сыграть свою роль в видимой жизни англо-еврейства. На этот раз оно предстает в более конкретной форме и с более ясным осознанием цели, ради которой оно создается. В конце концов, его сторонники пришли к пониманию того, что даже если их иудаизм будет проповедовать саму доктрину “либеральных” христианских сект, все равно будет существовать “внешнее и искусственное” различие между ними и неевреями, до тех пор, пока они не примут *источник* этой доктрины - до тех пор, пока они не признают вместе с “либеральными” христианами, что Новый Завет является последним словом в религиозном и нравственном развитии, а Иисус - наиболее совершенным воплощением религиозного и нравственного идеала. Ибо в вопросах религии люди ценят не только абстрактные убеждения в самих себе, но также — и, возможно, более высоко — исторические и психологические корни, из которых эти убеждения выросли в их сердцах. Много лет назад Стейнтал хорошо сказал, что если когда-нибудь новая религия, философская религия, соответствующая современности, объединит евреев и христиан, они все равно будут разделены по вопросу о том, что внесло больший вклад в рождение новой религии - Ветхий Завет или Евангелия.

Поэтому наши английские реформаторы решили убрать даже этот камень преткновения с пути, ведущего к единству, и постановили, что Новый Завет (или, по крайней мере, Евангелия) следует считать частью — и самой важной частью - иудаизма, и что Иисуса следует рассматривать как пророка — и величайшего из пророков - в Израиле. Это заявление, безусловно, является шагом вперед по определенной линии развития, на которой мы еще не закончили. Поэтому нам не нужно удивляться, если эти Реформаторы не осознают странности своей позиции с ее сочетанием противоречивых и взаиморазрушающих постулатов. В то время как революция одним махом низвергает старое и ставит на его место новое, эволюция разрушает и строит по частям, так что, пока ее работа не завершена, она полна противоречий и непоследовательности — старое и новое в замешательстве толкают друг друга и создают своим неестественным сочетанием впечатление карикатуры, которое очевидно стороннему наблюдателю, но не тем, кто занят работой. Таким образом, этот Реформированный иудаизм, который хочет быть двумя противоположностями — евреем и евангелистом — одновременно, занимает свое место как ступенька в середине лестницы, ступенька на пути эволюции к ее конечной цели. На этом этапе пути наши реформаторы все еще думают, что можно поставить Евангелия рядом с Ветхим Заветом и Талмудом. Но когда они достигнут следующей стадии, они поймут, что эти двое не могут существовать бок о бок, а только одно над другим, и что когда один стоит, другой падает. Ранние христиане прошли через тот же процесс: сначала они рассматривали свое “послание” просто как часть иудаизма; но когда они прошли полный путь

своего развития, они увидели, что Евангелия означают ниспровержение самих основ иудаизма, и тогда они вообще оставили его.

Если кто-то сомневается в истинном характере и тенденциях этого движения, пусть прочтет комментарий к Синоптическим Евангелиям, недавно опубликованный лидером движения мистером К. Г. Монтефиоре. Автор не скрывает того факта, что книга была написана для еврейских читателей с целью убедить их в том, что Новый Завет должен занимать важное место в иудаизме в настоящее время, хотя и с еврейской точки зрения. Претензии “еврейской точки зрения” он надеется удовлетворить своими частыми попытками показать, что Закон раввинов был не так плох, как его рисуют авторы Нового Завета и его комментаторы, и что во многих отношениях древний иудаизм поднялся до уровня Евангелий, более того, в некоторых деталях на самом деле было больше правды.^[168] Но общая атмосфера книги настолько совершенно чужда сущностному характеру иудаизма, что любому еврею, в котором иудаизм все еще жив, становится без тени сомнения ясен один факт: Евангелия могут быть восприняты только иудаизмом, который утратил свой истинный дух и остается простым трупом.

Автор, несомненно, прав, утверждая, что в настоящее время необходим еврейский комментарий к Новому Завету.^[169] Живя в христианской среде, мы впитываем культуру, в которой переплетены многие христианские идеи и чувства, и поэтому нам необходимо знать их источник, чтобы уметь отличать их от универсальных элементов культуры. Но этот еврейский комментарий должен быть далек от каких-либо полемических пропагандистских намерений той или иной стороны. Его единственной целью должно быть *полное* понимание *scientific*, в точности определить его характер, основы, на которых оно покоится, и различия, которые отличают его от иудаизма. Здесь нужна не “научная точность” христианских комментаторов (тот источник, из которого г-н Монтефиоре пьет с такой жадностью), которые исходят из предвзятой идеи, что учение Евангелий превосходит учение иудаизма, и используют свою “науку” просто для поиска деталей в поддержку этого общего убеждения. Когда писатель претендует на “научность”, он должен прежде всего признать, что в области религии и морали невозможно установить универсальный научный критерий, с помощью которого можно было бы оценивать различные учения и объявлять одно превосходящим другое. В этой сфере все относительно, и судья применяет к своей задаче свой собственный субъективный стандарт, определяемый его темпераментом, образованием и окружением. Мы, евреи, будучи повсюду меньшинством, всегда подвержены различным влияниям, которые противодействуют и ослабляют друг друга; и поэтому мы, возможно, лучше других способны объективно понимать идеи, которые не являются нашими собственными. Следовательно, было действительно правильно, что к Новому Завету должен быть еврейский комментарий (а не еврейский панегирик). Такой комментарий, возможно, позволил бы евреям типа нашего автора осознать, что можно серьезно и справедливо относиться к чуждой нам религии, не закрывая глаза на пропасть, которая отделяет ее от нас самих.

Я хотел бы ненадолго остановиться на природе этой “пропасти”. Для полного рассмотрения столь масштабной темы нужна целая книга; но кое—что, как мне кажется, следует сказать именно в этот момент - и, возможно, необходимость в этом не ограничивается Англией.

Если бы язычник из древней истории, пожелавший выучить всю *Тору*, стоя на одной ноге,^[170] пришел ко мне, я бы сказал ему: “Не делай себе никакого истукана или какого—либо подобия” - вот вся *Тора*, а остальное - комментарии”. Существенной характеристикой иудаизма,

отличающей его от других религий, является его абсолютная решимость сделать религиозное и нравственное сознание независимым от какой-либо определенной человеческой формы и немедленно привязать его к абстрактному идеалу, "не имеющему подобия". Мы не можем представить себе христианство без Иисуса или даже ислам без Мухаммеда. Христианство сделало Иисуса богом, но это не самый важный факт. Даже если бы Иисус оставался "сыном человеческим", был всего лишь пророком, каким является Мухаммед для мусульман, это не повлияло бы на то, что действительно имеет значение, — на привязанность религиозного и нравственного сознания к фигуре конкретного человека, который считается идеалом абсолютного совершенства и целью человеческого видения; вера в которого является неотъемлемой частью религии, немыслимой без него. Иудаизм, и только иудаизм, не зависит от такого человеческого "подобия". Бог - это единственная идея абсолютного совершенства, и только Его нужно всегда держать перед внутренним взором человеческого сознания, чтобы многие могли "прилепиться к его атрибутам". Лучший из людей не свободен от недостатков и грехов и не может служить идеалом для религиозного чувства, стремящегося к единению с источником совершенства. Моисей умер в своем грехе, как и любой другой человек. Он был просто посланником Бога, которому было поручено передавать Его Закон; его образ не был встроен в саму ткань религии, как ее существенная часть. Таким образом, еврейские учителя более позднего периода не нашли ничего, что могло бы их шокировать в словах того, кто со всей простотой сказал: "Ездра был достоин быть носителем Закона в Израиле, если бы Моисей не пришел перед ним" (*Синедрион*, 21а). Могло ли, скажем, прийти в голову христианину, что Павел был достоин быть носителем "вести", если бы Иисус не пришел перед ним? И едва ли нужно говорить, что отдельные фигуры других Пророков не являются существенной частью структуры иудаизма. О величайших из них — Осии, Амесе, Исае и других — мы даже не знаем, кем или чем они были; их личности исчезли подобно тени, и только их слова сохранились и передавались из поколения в поколение, потому что это были *них* слова, а "слово Господне, которое было к ним".

Это в равной степени относится и к Мессии, которого ожидают в будущем. Его важность заключается не в нем самом, а в том, что он *посланник Бога*, несущий искупление Израилю и всему миру. Еврейские учителя уделяют гораздо больше внимания "дням Мессии", чем самому Мессии. Один из них даже совершенно не верил в личного Мессию и надеялся на искупление, совершенное Самим Богом без посредника; и поэтому его не считали еретиком.

Эта характеристика иудаизма, возможно, была главным препятствием на пути к его более широкому принятию. Людям в целом трудно найти удовлетворение в абстрактном идеале, который не цепляет чувства; человеческая фигура гораздо охотнее вызывает энтузиазм. До триумфа христианства греки и римляне обычно обвиняли евреев в отсутствии Бога, потому что божество без "всякого подобия" не имело для них никакого значения; и когда пришло время Богу Израиля стать также Богом народов, они все еще не могли принять Его власть, не связав с Ним божественный идеал в человеческом облике, чтобы удовлетворить свою потребность в более конкретном и близком идеале.

Здесь не место обсуждать происхождение этого отличительного предпочтения со стороны Израиля *абстрактного* религиозного и морального идеала. Какова бы ни была причина, факт остается фактом, и так было все эти тысячи лет; и до тех пор, пока Израиль не претерпевает фундаментальных изменений и не становится чем-то другим, на него не может оказать религиозного влияния такая книга, как Евангелия, которая находит объект религиозного

почитания и морального подражания не только в абстрактном Божестве, но прежде всего в мужчине, рожденном женщиной. Неважно, будет ли он называться “Сыном Божиим”, “Мессией” или “Пророком”: Израиль не может с религиозным энтузиазмом принимать как слово Божье высказывания человека, который говорит от своего имени — не “так говорит Господь”, но “Я говорю вам”. Этого “Я” само по себе достаточно, чтобы навсегда оттолкнуть иудаизм от Евангелий. И когда наш автор в восторженных выражениях говорит о религиозном и моральном возвышении, проистекающем из привязанности к Иисусу как идеалу святости и совершенства, имея в виду, как видно из его тона, привнести эту привязанность в иудаизм (стр. сvii, 210, 527), он просто доказывает, что он и те, кто мыслит вместе с ним, уже отделились от сущностной природы иудаизма, который не признает идеальной святости и совершенства в человеке. “Вы будете святы, ибо Я, Господь, Бог ваш, свят” — таков иудаизм. “Вы будете святы, потому что Мессия (или Пророк) свят” — это идеал, несомненно, более рассчитанный на то, чтобы вселять энтузиазм и экзальтацию в народы; но он никогда не разожжет религиозный огонь в Израиле, пока не будет высохла самая последняя капля истинного иудаизма. Недаром наши древние учителя называли Бога “*святым*, да будет Он благословен”: для иудаизма абсолютная святость существует только в едином Боге. У нас, несомненно, были в разные периоды наши мистические секты, которые под влиянием сознательно или бессознательно иностранных идей более или менее свернули с еврейского пути. Но секта — это лишь временное и частичное явление, указывающее на некую внутреннюю болезнь, которая влияет на национальную жизнь в данный период. Наша история показывает, что конец этих сект — вымирать или оставлять иудаизм. Секты приходят и уходят, но иудаизм остается навсегда.

Эта фундаментальная тенденция Израиля избегать “всякого подобия” в своей религиозной и нравственной жизни очевидна не только в отношении религиозного и нравственного *идеала*, но и в отношении религиозной и нравственной *цели*. Нет необходимости распространяться о затащенной истине, что Закон иудаизма видит свою цель не в “спасении” отдельного человека, а в процветании и совершенствовании всего организма, то есть нации, а в “последнем конце дней” всей человеческой расы — коллективной идее, не имеющей определенной конкретной формы. В самый плодотворный период иудаизма, период Пророков и “дарования Закона”, у него не было четкого представления о выживании души, награде и наказании после смерти. Весь энтузиазм Пророков и их учеников проистекал не из этого источника, а из убежденности в том, что они являются детьми “избранного народа”, на который Бог (как они верили) возложил миссию воплощения религии и морали в их высшей форме в своей национальной жизни. Даже в более поздние времена, когда вавилонское изгнание уничтожило свободу нации и, следовательно, стремление к индивидуальному спасению стало играть определенную роль в религиозном сознании, *высшее* благо иудаизма все еще оставалось коллективным. Ученым не понадобятся доказательства этого факта. Тем, кто не является ученым, будет достаточно изучить ежедневные и праздничные молитвенники, чтобы понять, что лишь небольшая часть молитв касается конкретных потребностей человека, в то время как большая часть касается забот *нации* и человечества в целом.

Какая из этих двух целей “высшая”? Этот вопрос уже бесконечно обсуждался; и правда в том, что мы не можем здесь установить шкалу ценностей. Человек может достичь высочайшего уровня в своей религиозной и нравственной жизни, независимо от того, преследует ли он ту или иную цель. Но индивидуальное спасение, безусловно, ближе сердцам большинства людей и лучше подходит для того, чтобы разжечь их воображение и внушить им стремление к нравственному и религиозному совершенству. Если иудаизм, в отличие от других религий,

отдает предпочтение коллективной цели, это означает лишь то, что и здесь дает о себе знать та тенденция к абстракции и отрицанию человеческого образа, которая свойственна Израилю. До тех пор, пока эта тенденция сохраняется — то есть до тех пор, пока наш народ не утратит свой сущностный характер, — ни один истинный еврей не сможет испытывать сколько-нибудь большой привязанности к доктрине Евангелий - доктрине, которая зиждется (несмотря на попытки нашего автора представить дело в более благоприятном свете, ср. стр. 211, 918) целиком и исключительно на стремлении к индивидуальному спасению.

Тенденция иудаизма, о которой я упоминал, проявляется еще в одном вопросе, и это, возможно, самое важное — в основах морали. Часто повторяемая формула о том, что еврейская мораль основана на *справедливости*, а мораль Евангелий - на *любви*. Но мне кажется, что не все те, кто проводит это различие, в полной мере осознают его значение. Обычно различие определяется только степенью, моральная шкала и ее основа одинаковы в обоих случаях. Предполагается, что обе доктрины направлены против эгоизма; но христиане считают, что их религия достигла более высокой стадии, в то время как евреи отказываются признать их притязания. Таким образом, христианские комментаторы с гордостью указывают на *положительный* принцип Евангелий: “Как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними” (Мф. 12; Луки vi. 31) и тем самым унижает иудаизм, в котором есть только *негативный* принцип Гиллеля: “Что ненавистно тебе самому, не делай ближнему твоему”. Мистер Монтефиоре обсуждает этот вопрос и не может решить, действительно ли позитивный принцип включает в себя *больше* намерений, чем негативный, или же Гиллель и Иисус имели в виду одно и то же. Но, по крайней мере, в этом он уверен: если бы высказывание Гиллеля было внезапно обнаружено где-нибудь в положительной форме, евреи были бы “скорее довольны”, а христиане были бы “скорее огорчены” (стр. 550).

Но если мы посмотрим глубже, то обнаружим, что разница между двумя доктринами по этому вопросу заключается не в том, что их меньше или больше, а в том, что существует фундаментальная разница между их взглядами на основы морали. Гиллель не случайно облек свой принцип в негативную форму; истина заключается в том, что моральная основа иудаизма не выдерживает позитивного принципа. Если бы положительное высказывание было найдено где-нибудь, приписываемое Гиллелю, мы не смогли бы радоваться; нам пришлось бы подвергнуть сомнению подлинность “открытия”, которое вложило в уста Гиллеля высказывание, противоречащее духу иудаизма.

Корень различия лежит и здесь, как я уже сказал, в любви иудаизма *кабстрактным* принципам. Нравственный закон Евангелий рассматривает человека в его индивидуальном облике, с его естественным отношением к себе и другим, и просит его изменить это отношение, заменить “я” в своей индивидуальной жизни “другим”, отказаться от простого эгоизма ради перевернутого эгоизма. Ибо на самом деле евангельский альтруизм - это ни больше, ни меньше, как перевернутый эгоизм. Альтруизм и эгоизм одинаково отрицают за индивидом как *таковым* всю *объективную* моральную ценность и делают его всего лишь *средством* достижения субъективной цели; но эгоизм делает “другого” средством в интересах “я”, в то время как альтруизм делает как раз обратное. Иудаизм устранил это субъективное отношение из морального закона и основал его на абстрактном, объективном основании, на *абсолютной справедливости*, которая рассматривает индивида как такового как имеющего моральную ценность и не делает различия между “я” и “другим”. Согласно этой точке зрения, именно чувство справедливости в человеческом сердце является высшим судьей собственных

действий человека и действий других людей. Это чувство должно быть сделано независимым от индивидуальных отношений, как если бы оно было каким-то отдельным абстрактным существом; и перед ним все люди, *включая самость*, должны быть равны. Все люди, включая наше "я", должны развивать свою жизнь и свои способности в максимально возможной степени, и в то же время каждый должен помогать своему ближнему в достижении этой цели, насколько он в состоянии. Точно так же, как я не имею права разрушать жизнь другого человека ради своей собственной, так и я не имею права разрушать свою собственную жизнь ради жизни другого. Мы оба мужчины, и обе наши жизни имеют одинаковую ценность перед троном правосудия.

Я не знаю лучшей иллюстрации этой точки зрения, чем следующая хорошо известная *брейта*: "Представьте себе двух мужчин, путешествующих по пустыне, и только у одного из них есть бутылка воды. Если они оба выпьют, они оба должны умереть; если один из них только выпьет, он достигнет безопасности. Бен П'тура считал, что лучше, если оба напьются и умрут, чем один из них станет свидетелем смерти своего товарища. Но Акиба опроверг эту точку зрения, сославшись на стих из Священного Писания: "и брат твой будет жить с тобою". *С тобой*— то есть твоя собственная жизнь важнее жизни твоего ближнего" (*Баба Мзия*, 62а).

Мы не знаем, кем был Бен П'тура, но мы знаем Р. Акибу, и мы можем быть уверены, что через него говорит дух иудаизма. Бен П'тура, альтруист, не ценит человеческую жизнь саму по себе; для него лучше, чтобы погибли две жизни, когда смерть требует только одной в качестве платы за свою жизнь, пока преобладают альтруистические чувства. Но еврейская мораль рассматривает этот вопрос с объективной точки зрения. Каждое действие, приводящее к гибели людей, является злом, даже если оно проистекает из чистейших чувств любви и милосердия, и даже если страдалец сам является виновником. В рассматриваемом нами случае, когда возможно спасти одну из двух душ, моральный долг состоит в том, чтобы преодолеть чувство милосердия и спасти. Но спасти кого? Справедливость отвечает— пусть тот, кто может, спасет себя сам. Жизнь каждого человека вверена его сохранению, и сохранить свою собственную обязанность - более близкий долг, чем сохранить жизнь ближнего.

Но когда кто-то пришел к Рабе и спросил его, что ему делать, когда кто-то, облеченный властью, угрожает убить его, если он не убьет другого человека, Раба ответил ему: "Будь убит, но не убивай. Кто сказал тебе, что твоя кровь краснее его? Возможно, его кровь краснее" (*Псахим*, 25б). И Раши, чье "понимание иудаизма" обычно раскрывает ему скрытые глубины смысла, правильно понимает значение и здесь, и объясняет так: "Вопрос возникает только потому, что ты знаешь, что *один религиозный закон не является обязательным перед лицом опасности для жизни*, и думаешь, что в этом случае также запрет на убийство перестает быть обязательным, *потому что твоя собственная жизнь в опасности*. Но это преступление не похоже на другие. *Ибо делай, что хочешь, здесь должна быть потеряна жизнь....* Кто может сказать тебе, что твоя жизнь более драгоценна в глазах Бога, чем его? Возможно, его жизнь более драгоценна".

Если бы человек обратился с подобным вопросом к христианскому священнику, священник, несомненно, начал бы в восторженных выражениях распространяться о долге человека пожертвовать своей жизнью ради другого, "нести свой крест" по стопам своего "Мессии", чтобы он мог завоевать царство небесное — и так далее. Но еврейский учитель взвешивает вопрос на весах объективной справедливости: "Поскольку в любом случае жизнь должна быть потеряна, и

никто не может сказать, какая из двух жизней дороже в глазах Бога, следовательно, ваша собственная опасность не дает вам права нарушать шестую заповедь. Быть убитым; убивать ты не должен!” Но предположим, что дело обстоит наоборот; предположим, что вопрос звучит так: “Другой будет убит, и я могу спасти его, отдав свою жизнь вместо его, что мне делать?” Тогда Раба ответил бы: “Пусть такой человек будет убит, но не губи себя. Ибо делай, что хочешь, здесь должна быть потеряна жизнь; и кто сказал тебе, что его кровь краснее твоей? Может быть, твоя собственная краснее”. С точки зрения иудаизма, кровь каждого человека так же красна, как и у любого другого, каждая душа “драгоценна в очах Бога”, будь то моя или чужая, поэтому ни один человек не волен относиться к своей жизни как к своей собственности; ни один человек не имеет права говорить: “Я подвергаю себя опасности; какое право другие имеют жаловаться на это?” (Кодекс Маймонида, *Законы убийства*, XI. 5). История иудаизма действительно может рассказать о многих актах самопожертвования, память о которых останется драгоценной и святой на все времена. Но это не случаи, когда одна жизнь отдается за сохранение другой подобной жизни, это жертвы человеческой жизнью ради “освящения Имени” (религиозный идеал) или “блага общества” (религиозная цель).

А справедливость требует, чтобы мы поднялись над чувствами не только при принятии решения между собой и другим, но и при принятии решения между двумя другими людьми. Сорок лет назад Абрахам Гейгер — человек, в котором наши современные “реформаторы” видят своего духовного отца, — указал, что еврейская заповедь “Не поддерживай бедняка в его деле” раскрывает мораль беспрецедентной возвышенности.^[171] Все другие моральные кодексы предостерегают нас только от того, чтобы благоволить к личностям богатых и могущественных; а Евангелия, как хорошо известно, благоволят к личностям бедных, и им есть что сказать об их заслугах и их будущем величии. Все это очень хорошо с точки зрения сердца; но мораль, основанная на справедливости, возвышается над чувствами и учит, что наш долг — помочь бедному человеку, если мы в состоянии, но что милосердие не должно побуждать нас настолько грешить против справедливости, чтобы поддержать бедняка в его иске.

Герберт Спенсер предвидит, как наивысшее возможное развитие нравственности, превращение альтруистического чувства в естественный инстинкт, так что, наконец, люди не смогут находить большего удовольствия, чем работать на благо других. Точно так же иудаизм, в соответствии со своим собственным образом мышления, предвосхищает развитие морали до такой степени, что *справедливость* станет инстинктом хороших людей, так что им не нужно будет долго размышлять, чтобы иметь возможность выбирать между различными вариантами действий в соответствии со стандартом абсолютной справедливости, но они будут *чувствовать* даже малейшее отклонение от прямой линии с уверенностью инстинкта. Человеческие отношения и социальные ранги ни в малейшей степени не повлияют на них, потому что “истинный судья” внутри них будет выносить справедливое суждение о каждом поступке, не зависящее от человеческого отношения к делающему или страдающему, не принимая во внимание, является ли тот или иной человек самим собой или другим, богат или беден. И поскольку иудаизм связывал свои моральные устремления с “пришествием Мессии”, он приписывал Мессии это совершенство морали и говорил, что “он обонит и рассудит” (*Синедрион*, 93б), основываясь на библейском стихе: “И вразумит его [евр. “обонять”] в страхе Господнем; и он не будет судить по взгляду глаз своих”. “Поскольку обоняние — это очень тонкое чувство, он дал название *запаху* самому тонкому чувству ... иными словами, Мессия без особого внимания почувствует, какие люди добрые, а какие злые” (Ис. xi. 3, с комментарием Кимчи).

Но это развитие находится далеко впереди, в скрытом будущем. В настоящее время человеческому роду все еще недостает инстинктивного “чувства справедливости”, и даже лучшие люди склонны быть ослепленными себялюбием или предрассудками, настолько неспособными отличить добро от зла. Поэтому в настоящее время всем нам нужен какой-то пробный камень, какой-то фундаментальный принцип, который помог бы каждому из нас избежать взвешивания весов правосудия в угоду своим собственным целям или удовлетворению своих личных склонностей. Такой принцип дал нам Гиллель: “То, что ненавистно тебе самому, не делай своему ближнему”. Альтруизм учит: “Что ты желаешь, чтобы другие делали с тобой, то и ты делай с ними”. Другими словами: возьми круг эгоизма и помести в его *центр* вместо “я” “другого”; тогда ты познаешь весь свой долг. Но иудаизм не может найти удовлетворения в этой замене, потому что он требует, чтобы *справедливость* была помещена в центр круга — справедливость, которая не делает различия между “я” и “другими”. Теперь в круге эгоизма нет места справедливости, кроме как в негативной форме. Чего эгоизм *не* желает для себя — того, конечно, будет просто *не* делать другому. Но то, чего эгоизм *does wish for itself* is something which has no limits; and if you oblige a man to *do* это по отношению к другим, вы склоняете чашу весов правосудия на сторону “другого”, а не “себя”..,

Даже этот “великий принцип Закона” (как назвал его Р. Акиба) “возлюби ближнего своего, как самого себя”, хотя по форме он кажется позитивным, на самом деле, если его правильно понимать, негативен. Если бы Тора имела в виду, что человек должен любить своего ближнего до такой степени, что готов пожертвовать ради него своей жизнью, в ней было бы сказано: “Ты должен любить своего ближнего *больше, чем* самого себя”. Но когда вы любите своего ближнего *как* самого себя, ни больше, ни меньше, тогда ваши чувства находятся в состоянии совершенного равновесия, без склонения ни на вашу сторону, ни на сторону вашего ближнего. И это, на самом деле, истинный смысл этого стиха. “Нельзя позволять себялюбию склонять чашу весов в сторону вашей собственной выгоды; любите своего ближнего, как самого себя, и тогда неизбежно решающим фактором станет *справедливость*, и вы не сделаете своему ближнему ничего такого, что вы сочли бы неправильным, если бы это было сделано по отношению к вам самим”. В доказательство того, что это истинный смысл, нам остается только заглянуть дальше в тот же отрывок из книги Левит, где мы находим: “И если пришелец поселится у тебя в земле твоей, не обижай его. Но пришелец, живущий с вами, будет для вас как рожденный среди вас, и вы должны любить его, как самого себя (Лев. xix. 33, 34). Здесь очевидно, что любить незнакомца “как самого себя” означает выполнять негативное предписание “ты не должен досаждать ему”; и если незнакомец явно поставлен в те же условия, что и туземец, это показывает, что и по отношению к туземцу намерение состоит только в том, что себялюбие не должно быть более сильным мотивом, чем справедливость.

Но в Евангелиях заповедь “Возлюби ближнего твоего, как самого себя” приобретает альтруистический смысл: это означает, что твоя собственная жизнь менее важна, чем жизнь твоего ближнего. Следовательно, можно найти некоторое оправдание привычке христиан приписывать этот стих Евангелиям, как будто он впервые появился там, а не в Законе Моисеевом. Это правда, что *значение, которое они вкладывают в этот стих*, принадлежит не нашему Закону, а Евангелиям. ^[172]

Но следует помнить, что в дополнение к отношению индивида к индивиду существует другое, более важное моральное отношение — отношение нации к нации. Здесь также необходим какой-то “великий принцип”, чтобы удержать в рамках тот *национальный* эгоизм, который таит в

себе, возможно, даже большую опасность для коллективного прогресса человечества, чем индивидуальный эгоизм. Если мы посмотрим на разницу между иудаизмом и христианством в том, что касается основы морали, с этой точки зрения, мы сразу увидим, что евангельский альтруизм никоим образом не подходит для того, чтобы служить основой международных отношений. Нация никогда не может поверить, что ее моральный долг заключается в самоуничтожении и в отказе от своих прав на благо других наций. Напротив, каждая нация чувствует и знает, что ее моральный долг состоит в том, чтобы сохранить свое положение и использовать свои силы как средство создания для себя удовлетворительных условий жизни, в которых она может максимально развить свой потенциал. Поскольку, таким образом, христианские нации не могли строить свои отношения друг с другом на моральной основе своей религии, национальный эгоизм неизбежно оставался единственной определяющей силой в международной политике, а “патриотизм” в бисмарковском смысле достиг достоинства высшей моральной основы.

Но еврейский закон справедливости не ограничивается узкой сферой индивидуальных отношений. В еврейском смысле заповедь “Возлюби ближнего твоего, как самого себя” может выполняться целым народом в отношениях с другими народами. Ибо эта заповедь не обязывает нацию жертвовать ради блага других наций своей жизнью или своим положением. Напротив, долг каждой нации, как отдельного человека, жить и развиваться в меру своих сил; но в то же время она должна признавать право других наций беспрепятственно выполнять аналогичный долг, и “патриотизм”, то есть национальный эгоизм, не должен побуждать ее пренебрегать справедливостью и реализовывать себя путем уничтожения других наций.^[173] Следовательно иудаизм смог тысячи лет назад возвыситься до высокого идеала, выраженного в словах “Нация не должна поднимать меч против нации”. Этот идеал, по сути, является лишь неизбежным логическим следствием идеи абсолютной справедливости, лежащей в основе иудаизма.

Много страниц можно было бы заполнить дальнейшим развитием этих общих идей; и еще столько же можно было бы без труда посвятить изложению различий между двумя доктринами в деталях, таким образом, чтобы показать, что подробные различия являются всего лишь результатом широкого и фундаментального различия между иудаизмом и христианством, и что все компромиссы и уступки, с помощью которых г-н Монтефьоре пытается установить мир между двумя вероучениями, не имеют реальной ценности, ни теоретической, ни практической. Но моей целью здесь не является написание книги, и я ограничусь, насколько это касается общих принципов, краткими намеками, изложенными выше. Что касается деталей, то я коснусь здесь только одного момента, которому сам наш автор придает более чем обычное значение, и предоставляю читателю самому делать выводы относительно остального.

Евангелия, в отличие от иудаизма, запрещают развод либо абсолютно, как в версии Марка (х. 2-12), либо с исключением в случае неверности, как в версии Матфея (х. 3-12). В настоящее время, когда все христианские народы борются с запретом на развод, который пришел к ним из Евангелий, и пытаются отменить его или ограничить его действие узкими рамками, можно считать совершенно очевидным, что признания развода, даже по иным основаниям, чем неверность, требует совесть общества. Неудивительно, что иудаизм, преследующий, по сути, социальную цель, остался верен своему общему духу в своем отношении к этому вопросу и решил, вместе со школой Гиллеля, что развод допустим не только на основании неверности, но и когда по другим причинам разрываются узы симпатии между мужем и женой. Здесь важна не причина, а следствие — разлад в семье, который должен снизить моральный тонус жизни

семьи и помешать правильному воспитанию детей. Многолетний опыт научил иудаизм тому, что нет никаких причин отказываться от этого решения. Даже враги Израиля не могут отрицать, что еврейская семейная жизнь достигла высокого уровня морали; и подобный результат не может быть достигнут чудом вопреки национальному своду законов, и меньше всего в случае с евреями, на жизнь которых всегда так глубоко влияли предписания *Торы*.^[174] Действительно, следует признать, что сначала только муж имел право на развод, и ни одна жена не могла развестись со своим мужем. В соответствии с примитивным взглядом (взгляд, все еще широко распространенный во всем мире), согласно которому важен только мужчина, а женщина - всего лишь "помощница ему", от мужа прежде всего требовалось, чтобы его положение в доме соответствовало его моральным обязательствам как отца семейства и чтобы закон не принуждал его жить с женщиной, которая была ему неприятна, и становиться отцом "детей ненавистной жены". Но когда однажды стало известно, что супружеская жизнь не терпит принуждения, это признание, поначалу ограниченное со стороны мужа, должно было постепенно распространиться и на жену. Отсюда возникли положения, согласно которым мужчина может быть вынужден развестись со своей женой (*К'Тубот*, гл. vii). Эти положения позволяли жене получить развод против воли мужа по решению суда по многим и различным основаниям. Таким образом, невозможно утверждать, что иудаизм не разрешает женщине разводиться со своим мужем. В только что упомянутых случаях фактически разводится жена, хотя формально заявление о разводе подает муж. Важно не то, кто совершает судебное действие, а то, чье желание приводит к разводу. Эта тенденция к эмансипации жены достигла своего наивысшего развития в изречении Маймонида о том, что если женщина говорит: "Мой муж мне неприятен, и я не могу с ним жить", хотя она и не называет конкретной причины своей неприязни, муж все же вынужден развестись с ней, "потому что она не похожа на пленницу, чтобы вступать в связь с мужчиной, которого ненавидит" (*Законы о браке*, xiv. 8). Здесь мы видим еврейское отношение к браку в его полном развитии. Брак — это социальная и моральная нить, два конца которой находятся в сердцах мужа и жены; и если нить порвана на любом конце — будь то в сердце мужа или в сердце жены, - брак теряет свою ценность, и лучше всего, если он будет расторгнут. Это правда, что юристы, пришедшие после Маймонида, не смогли подняться до концепции столь совершенного равенства полов и не полностью приняли его изречение. Но сам факт того, что величайший авторитет вывел это решение из *Талмуда* (а *Талмуд*, по сути, дает основание для его точки зрения — см. *Маггид Мишна и далее.*), является убедительным доказательством реальной тенденции еврейского закона о разводе и показывает, куда он ведет по прямой линии развития.

Но новозаветный взгляд на брак и развод обнаруживает совершенно иную тенденцию (Матфей и Марк, *лосс. цит.*; Павел, Первое послание к Коринфянам, vii.). Как и во всем евангельском учении, здесь важным является индивидуальное спасение. Ради своего личного спасения мужчине лучше вообще не вступать в брак, а "страдать" и быть "евнухом ради царства небесного". Но тот, у кого нет сил страдать, может вступить в брачный союз с женщиной; только этот союз тоже является индивидуальным делом, основанным на религиозных таинствах, а не социальным и нравственным актом, и поэтому он никогда не может быть аннулирован, даже если это наносит ущерб жизни общества. "Сотворивший их в начале сотворил их мужчиной и женщиной и сказал... они двое будут одной плотью. А потому они больше не двое, но одна плоть. Итак, то, что Бог соединил воедино, да не разлучит человек." С этой точки зрения не имеет значения, есть ли любовь или ненависть между супругами, является ли их союз благом

для жизни семьи и общества. Все это не влияет на суть дела: Бог соединил их, и как человек посмеет их разлучить?^[175]

Католическая церковь, правильно понимая Евангельское учение, построила бесчисленные дома прибежища для соблюдающих целибат лиц обоего пола и категорически запретила развод, невзирая на все пагубные последствия этого запрета в виде озлобления семейной жизни и нравственного развращения тысяч мужчин и женщин. Другие христианские церкви воздержались от этой крайности, но все еще не смогли освободиться от евангельской точки зрения, так что до недавнего времени они пытались ограничить и сделать неэффективным признание развода. Но теперь, наконец, все христианские народы начинают понимать, что эта точка зрения не приносит пользы миру, и все больше приближаются к иудейской точке зрения.^[176]

Но христианские богословы, комментируя Евангелия, не могут отказаться от своего великого принципа, что евангельское учение всегда основано на более высокой морали, чем мораль иудаизма. И в этом случае они тоже нашли способ — правда, довольно притянутый за уши — установить истинность своего принципа. По их словам, запрещая развод, Иисус хотел лишь выразить протест против несправедливости иудаизма по отношению к жене, которая могла быть разведена, но не могла развестись. Поэтому он отнял у мужа право на развод, чтобы у него не было никаких преимуществ перед женой. Итак, здесь речь идет о моральном “прогессе”, о борьбе женщины против восточного варварства евреев и так далее. Возможно, мы могли бы указать, что существовал более разумный способ даровать жене равенство, если такова была цель Иисуса, а именно, предоставить жене также право на развод. И далее, мы могли бы спросить, почему Матфей, который позволяет мужу развестись со своей женой из-за ее неверности, никогда не намекает на какое-либо право со стороны жены требовать развода от мужа на основании его неверности.^[177] Где, собственно, находится хваленое отстаивание прав жены? Комментаторы не удостоивают ответа на эти простые вопросы. Но, на самом деле, нет необходимости в долгих расспросах. Всем, кто читает эти отрывки из Евангелий без каких-либо предвзятых идей, должно быть совершенно ясно, что Иисус, запрещая развод, не имел ни малейшего представления о том, чтобы вести борьбу жены. Это заявление от начала до конца является теологическим изобретением, призванным подкрепить теорию.

Давайте теперь посмотрим, что говорит по этому поводу наш *еврейский* комментатор (стр. 235-42, 508-10, 688-92). Тот, у кого нет досуга или склонности прочесть все тысячу сто страниц книги мистера Монтефьоре, сочтет достаточным прочитать страницы, посвященные этому вопросу, чтобы получить адекватное представление о реальном духе, царящем среди последователей нашего автора. Когда он неоднократно изливает свой гнев в резких и грубых обличениях еврейского закона о разводе, его тон напоминает тон монаха, только что вышедшего с Евангелием в руке из своего убежища, у которого нет никакого желания что-либо знать о взглядах, которые преобладают в настоящее время в окружающем его мире. Это “к его вечному бесчестью”, что Гиллель разрешил развод по иным основаниям, чем нецеломудрие; “самое прискорбное” для раввинского закона, что он одобрил его решение. Но “безошибочный этический инстинкт Иисуса побудил его указать пальцем на слабые места и язвы устоявшейся религии”, и “из всех таких слабых мест это было самым слабым и болезненным”.

Следовательно, “ни в каком другом пункте противостояние Иисуса раввинскому закону не имело более глубокого значения” (стр. 235). В этом ключе наш автор продолжает, используя разнообразный набор отборных фраз. Он также не забывает перенять у христианских

комментаторов теорию о том, что Евангелия вели борьбу за жену; он повторяет это несколько раз, здесь также в тоне резкого осуждения иудаизма и благодарной хвалы Иисусу (стр. 240 и в других местах). Ему не приходит в голову, что христианские комментаторы были вынуждены изобрести эту теорию, потому что они видели, что с точки зрения нашего времени запрет на развод сам по себе не является признаком морального прогресса. Но если признание развода по иным основаниям, чем неверность, является “вечным бесчестьем”, то, конечно, нет необходимости выдумывать этот довод о борьбе за права жены, поскольку сам запрет является достаточным доказательством “прогресса”. Более того, в этой “битве”, по-видимому, больше потеряно, чем приобретено, ибо, если это действительно было целью запрета развода, то запрет по необходимости должен быть абсолютным (исключая даже основание для неверности), поскольку в противном случае мы затрудняемся понять, почему жене также не разрешалось получить развод на этом основании. Но наш автор сам признает, что запрет на развод в случае неверности имел очень плохие результаты (стр. 242). Где же тогда “безошибочный этический инстинкт”? Существуют и другие подобные трудности и даже явные несоответствия, которые можно обнаружить в трактовке этого предмета нашим автором. Но мы уже останавливались на нем достаточно подробно. Тот, кто прочтет все соответствующие отрывки в книге, убедится, что здесь нет ни логики, ни “науки”, ни истинного, непредвзятого суждения, но есть такое пристрастие к Иисусу и Евангелиям, которому мог бы позавидовать самый набожный христианин.

Возможно, для полноты картины стоит добавить еще один момент. Когда наш автор доходит до конца отрывка из Евангелия от Матфея, где восхваляются “евнухи ради царства небесного”, он оказывается в некотором замешательстве (стр. 690, 691). Очевидно, что его моральное чувство возмущено. Но как мягок его язык! Вы не найдете здесь ничего о “вечном бесчестии” или подобном. Он понижает голос в покорном почтении и пытается найти оправдания Евангелию, чтобы вы не узнали в нем того “высшего суда”, который безжалостно осудил то, что он считал “слабым местом” *взаконе его предков*. Правда, этот факт не требует комментариев; но я вспоминаю о предвосхищении автора (Введение, стр. xix), что христианские критики сочтут его слишком евреем, а еврейские критики - слишком христианами, и я просто хочу отметить, что эта разница в отношении сделает его даже в глазах еврейских критиков, по крайней мере, в одном отношении, *слишком евреем*.

После того, что было сказано выше, многим, возможно, покажется, что не стоило уделять такой книге столько внимания, и, возможно, с точки зрения науки и литературы они правы. Но, как я уже намекал, книга заслуживает особого внимания как откровение психологии определенной части евреев. Это показывает нам новый тип евреев, доселе неизвестный истории, который утратил всякий след великой скорби, которую его предки испытывали по поводу изгнания нации и *Шехины*,^[178] и у которого все же есть своя печаль — печаль бессмысленной изоляции. Он видит, что мир пошел своим путем, оставив евреев наедине с их *Торой*. Эта изоляция не является невыносимой до тех пор, пока еврей понимает или чувствует, что она необходима для сохранения его священных идеалов; но реальной потребности в ней, конечно, не могут ощущать те евреи, которые думают, что разница между ними и их соседями “внешняя и искусственная”, и для которых иудаизм - не что иное, как дорогое наследие, которое необходимо сохранять из уважения к их отцам. Поэтому они стремятся различными способами вырваться из своей изоляции. Тринадцать лет назад они верили, что смогут достичь своей цели, основав иудаизм на определенных универсальных верованиях теистов. Теперь они понимают, что этого недостаточно; они идут еще дальше и опираются на Иисуса и Евангелия. Это развитие событий

ясно видно из многих отрывков в рассматриваемой книге, из которых я процитирую здесь один из наиболее явных:

“Догматическое христианство с течением веков может исчезнуть; тринитаризм может смениться унитаризмом; но слова Иисуса все еще будут продолжать волновать и ободрять сердце человека. Если иудаизм, так сказать, не приходит к согласию с Евангелиями, я склонен думать, что это всегда должно быть загнанное в угол вероучение, мало влияющее и не обладающее широкой властью. Ортодоксальные евреи, я полагаю, сказали бы, что они больше ничего не хотят. Либеральных евреев должно быть не так легко удовлетворить” (стр. 906).

Мы, конечно, можем понять состояние ума этих евреев; но они сами также должны понимать это правильно. Тогда они увидели бы, что их состояние ума не имеет никакого отношения к вопросу о “ортодоксальном” и “либеральном” иудаизме в обычном смысле этих слов. Еврей может быть либералом из либералов, не забывая, что иудаизм родился “в углу” и всегда жил “в углу”, отдельно от большого мира, который никогда его не понимал и поэтому ненавидит. Таков был удел иудаизма до возникновения христианства, и таким он остался с тех пор. История до сих пор удовлетворительно не объяснила, как получилось, что крошечная нация в уголке Азии выработала уникальную религиозную и моральную точку зрения, которая оказала столь глубокое влияние на остальной мир и при этом осталась настолько чуждой остальному миру, что по сей день не в состоянии ни завоевать ее, ни капитулировать перед ней. Это исторический феномен, к которому, несмотря на множество попыток найти ответы, мы все же должны приложить нотку сомнения. Но каждый истинный еврей, будь он “ортодоксальным” или “либералом”, в глубине души чувствует, что в духе нашего народа есть что-то — хотя мы и не знаем, что это такое, — что удерживало его от большой дороги, по которой идут другие народы, и побуждало его строить иудаизм на тех основах, ради которых народ по сей день остается загнанным “в угол” со своей религией, будучи неспособным отказаться от них. Пусть те, у кого все еще есть это чувство, остаются в церкви; пусть те, кто потерял его, уходят в другое место. *Здесь нет места компромиссу.*

Сноски

1. Ахад Ха-Ам (= “один из людей”) - псевдоним Ашера Гинзберга, известного еврейского мыслителя и эссеиста, родившегося в России в 1856 году, который с 1908 года живет в Лондоне. Его биография (до 1902 года) приведена в *Еврейской энциклопедии*. За некоторым описанием его учения я могу сослаться на эссе под названием “Один из людей” в моих *исследованиях еврейского национализма* (Longmans, 1920).
2. Это эссе (“Неправильный путь”), когда оно было впервые опубликовано, должно было быть выражено несколько туманно, чтобы пройти русскую цензуру. Впоследствии он был изменен, когда первый сборник эссе Ачада Ха-Ама был опубликован в виде книги, но ему по-прежнему не хватает абсолютной ясности, которая отличает его обычный стиль.

3. Антиеврейские беспорядки в апреле 1920 года, в результате которых погибло много людей. В примечании к этому месту автор напоминает, что еще в 1891 году он привлек внимание к арабскому вопросу и указал на глупость считать арабов “дикарями пустыни”, которые не могут видеть, что происходит вокруг них.

4. [м.е.еврейские сельскохозяйственные поселения в Палестине.]

5. [Чалука— букв. “разделение” — это еврейское название потока благотворительности, который течет — или протекал до войны — в Палестину со всех концов еврейского рассеяния. Предназначенный в первую очередь для поддержки ученых, он на практике многое сделал для обнищания еврейского населения в городах Палестины и создал проблему, для решения которой может потребоваться поколение или более экономического прогресса.]

6. [Барон Эдмон де Ротшильд.]

7. Еврейские учителя периода (примерно) с 200 г. до н.э. по 200 г. н.э. Они были ответственны за Мишну — первый свод еврейских законов после Пятикнижия — и за самые ранние комментарии к Библии или ее частям, один из которых называется *Сифре*.

8. [Турецкая мера = примерно ¼ акра.]

9. [Газета на иврите, в которой первоначально появилось это и предыдущее эссе.]

10. A. Müller, *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, XIV., p. 435.

11. Генри Джордж, *Прогресс и бедность*, стр. 352.

12. Изд. Зеллер, *Vorträge*, II., стр. 434.

13. Du Bois-Reymond, *Reden*, I., p. 309.

14. [Эта заметка о первом сионистском конгрессе вызвала бурю негодования, что побудило автора более полно изложить свои взгляды в эссе “Еврейское государство и еврейская проблема”. Что касается непривычной резкости некоторых выражений в Заметке, смотрите Заключительный абзац этого эссе (стр.55).]

15. [Знакомая цитата из Талмуда — *Aboth*, V., 23.]

16. Предполагаемый тогда капитал составлял десять миллионов фунтов стерлингов!

17. [Из *Ховеве-Сиона*.]

18. [Имеется в виду статья под названием “Правда о Палестине”, написанная после первого визита автора в эту страну в 1891 году.]

19. [Доктор Макс Нордау.]

20. [Одно из серии из трех эссе о “Политическом сионизме”.]

21. [*Die Welt*, немецкий орган, основанный Герцлем.]

22. [Первый секретарь организации “Ховеве Цион” и противник “духовных” идей Ахад Ха-Ама.]

23. Смотрите мое эссе "*Имитация и ассимиляция*". [Избранные эссе Ахада Ха-Ама, стр. 107-124.]
24. [*Галут*— “изгнание” — это слово, обычно используемое евреями для обозначения состояния еврейского народа до тех пор, пока он не находится на своей собственной земле, в Палестине.]
25. “Политические” сионисты обычно думают и говорят, что они были первыми, кто провозгласил в качестве принципа, что колонизация Палестины тайными средствами, без организации и вопреки правящей власти, не имеет ценности и от нее следует отказаться. Они не знают, что эта истина была открыта другими первыми, и что много лет назад *Хиббат Сион* иудаизма потребовал, чтобы все делалось открыто, с надлежащей организацией и с согласия турецкого правительства.
26. [После падения Иерусалима в 70 году н.э. Тит спросил раввина Йоханана, одного из ведущих евреев того времени, чего он хочет. Ответ был таков: “Отдайте мне Джабнех и его ученых”. Раввин понимал — в отличие от римского завоевателя, — что в существовавших тогда условиях центр еврейского образования сделает больше для сохранения Израиля, чем политические институты.]
27. В *подражании и ассимиляции*.
28. [Здесь имеется в виду школы *Всемирного израильского альянса*, которые были французскими по духу. Через много лет после написания этого эссе, в 1913 году, тенденции к германизации школ, поддерживаемых *Гильдией немецких евреев* в Палестине, привели к острому конфликту между этой организацией и сионистами.]
29. Фразы, заключенные в кавычки, взяты из моей заметки о Конгрессе. Поскольку мои критики неверно истолковали их, я воспользовался этой возможностью, чтобы объяснить их истинное значение.
30. Упомянутый факт известен многим *Ховеве Цион* во всех городах, которые посетил эмиссар с письмом из штаб-квартиры движения. В своей Заметке я лишь кратко упомянул об этом, и я сожалею, что опровержения моих оппонентов вынудили меня здесь снова обратиться к этому более подробно.
31. Теперь мы слышим, что Герцль впервые высоко оценил Пинскера и его брошюру на одном из заседаний Пятого конгресса. Этот Конгресс собрался в Базеле через несколько недель после того, как *Шовеве Цион* в России прославил имя Пинскера в годовщину его смерти. Это свидетельство того, что Президент Сионистского конгресса все еще иногда уделяет внимание общественному мнению российского еврейства. Но, конечно, это не влияет на то, что сказано выше.
32. [Второе издание было опубликовано примерно через год после появления этого Эссе.]
33. Вот случай, который иллюстрирует, до какой степени содержание брошюры Пинскера было забыто даже в России. Некоторое время назад некоторые еврейские периодические издания в России опубликовали письмо Пинскера, датированное 1883 годом, которое было найдено среди бумаг Одесского комитета. Письмо содержит лишь несколько подзаголовков идей, которые подробно изложены в его брошюре. Но периодические издания были удивлены и

сочли необходимым отметить, что из *этого письма* явствовало, что еще двадцать лет назад Пинскер “как бы предвидел” сионистское движение наших дней.

34. В Австрии ховеве *Цион* называли себя “сионистами” задолго до Герцля. Я полагаю, что доктор Бирнбаум придумал это название в своем журнале *Selbst-Emanzipation*. Герцль несколько раз упоминает “сионистов” в своей брошюре и сатирически представляет их как пытающихся поднять тяжелый груз с помощью пара из чайника (*Judenstaat*, стр. 4).

35. *Автоэмансипация*, стр. 1-7 [7-11 во втором издании, 1903 г.]

36.*ib.* стр. 15 [17.]

37. Пинскер умер до расцвета того, что сейчас называется “духовным национализмом”, точки зрения, отрицающей необходимость отдельной национальной территории, полагая возможным, что рано или поздно мы получим равные права на землях нашего рассеяния как *нация*: то есть нам будет позволено вести нашу особую *национальную* жизнь на этих землях, точно так же, как мы уже получили равные права, как *граждане*, во многих странах: то есть нам было позволено принимать участие в социальной и политической жизни наравне с другими жителями. Но Пинскер закладывает основу для этой точки зрения, требуя — впервые — *национального* равенства и заменяя формулу духовного национализма: “те же права для еврейской *нации* что и для других *наций*” (“die Gleichstellung der jüdischen Nation mit den anderen Nationen”—*Автоэмансипация*, стр. 7 [11]) на более старую формулу сторонников освобождения: “те же права для евреев, что и для других граждан”. .” Однако фундаментальным для точки зрения Пинскера является то, что национальное равенство недостижимо до тех пор, пока у нас отсутствуют конкретные атрибуты национальности. *Нация*, которая является *нацией* только в духовном смысле, является чудовищем, которое другие *нации* никак не могут рассматривать как своего соперника; отсюда следует, что они не могут признать за ней права требовать тех же прав, которыми пользуются настоящие *нации*.

38.*ib.* стр. 7-10 [11-13.]

39.*ib.* стр. 10-11 [13-14].

40. *Judenstaat*, pp. 24-26.

41. На вопрос: “Что побудит евреев основать свое государство и поселиться в нем?” Герцль отвечает довольно просто: “Мы можем доверять антисемитам, которые позаботятся об этом”. (*Judenstaat*, стр. 59.)

42. *Автоэмансипация*, стр. 12 [15].

43.*ib.* стр. 16 [18].

44.*ib.* стр. 19 [20]. Как показывает продолжение, критика Пинскера направлена только против тех, кто делает “миссию” моральной целью нашего рассеяния. Они думают, что мы сможем выполнить нашу миссию, только если будем полностью рассеяны, тогда как на самом деле все обстоит как раз наоборот. “Пока мир не считает нас настоящей фирмой и не доверяет нам”. Поэтому, если мы действительно хотим принести пользу миру, выполняя миссию, мы должны прежде всего укрепить свое национальное положение, чтобы укрепить наш авторитет в остальном мире.

45.*ib.* стр. 20 [21].

46.*ib.* стр. 26 [25].

47. *Judenstaat*, p. 70.

48. Очевидно, он имеет в виду *Всемирный израильский альянс* и его родственные организации в Англии и Австрии. Еврейская колонизационная ассоциация тогда еще не существовала.

49. Герцль показывает в своем памфлете, что ему не очень нравятся большие собрания, даже в пропагандистских целях. “Нет необходимости, — так пишет основатель Сионистского конгресса, — созывать специальные собрания с большим количеством болтовни”. (*ib.* стр. 57.)

50. *Автоэм.* стр. 27 [25-26]. В другом месте (стр. 34 [30]) Пинскер настаивает на том, что убежище должно быть обеспечено *политическими* средствами (“политическая политика”).

51. Герцль также в своей брошюре не принимает решения о территории; но он также обращает внимание на Америку и Турцию и предлагает Аргентину или Палестину (*Judenstaat*, стр. 29).

52. *Автоэм.* стр. 30 [28].

53.*ib.* стр. 35 [31].

54. “Eilig und doch ohne Erschütterung” (*Judenstaat*, p. 85). В одном месте Герцль говорит, что эмиграция всего народа из разных стран в свое собственное государство займет “несколько десятилетий” (стр. 27), но не говорит, сколько именно. В другом месте он выражается более определенно; эмиграция продлится “возможно, двадцать лет, а может быть, и больше” (стр. 79).

55. Стоит отметить, что Пинскер тоже намекает на то, что компания капиталистов, которая будет сотрудничать с его Директорией, может рассчитывать на хорошую прибыль. Но как только он упомянул об этих ожиданиях, он добавляет: “Однако, будет ли этот акт национального искупления более или менее выгодным делом или нет — этот вопрос не имеет большого значения по сравнению с важностью начинания для будущего нашего народа”. (стр. 32-33 [30].)

56. Даже при его жизни Пинскера не поняли, и его брошюра не была оценена по достоинству. Смоленский в своей критике не увидел в брошюре ничего, кроме поверхностного “*Чиббат Сион*”, который тогда был широко популярен в еврейской литературе, и не смог найти ничего, что можно было бы похвалить, кроме того, что она была написана на немецком — языке, на котором “такие идеи ... никогда раньше не высказывались”.

57. [Письмо редакторам “*Ха-Омера*”, сборника на иврите, который начал выходить в 1907 году — первого в своем роде в Палестине.]

58. [Из предварительного объявления *Ха-Омера*.]

59. Это эссе было написано в конце периода движения за свободу в России, которое привлекло почти всех образованных российских евреев, в результате чего наше национальное творчество и литература на иврите сильно обеднели. [Сноска добавлена в 1913 году.]

60. [*то есть* в 1889 году.]

61. [Намек на старую еврейскую легенду.]

62. [1905. Именно на этом конгрессе произошел раскол по вопросу о Восточной Африке (часто расплывчато именуемой Угандой). Часть меньшинства отделилась и сформировала Еврейскую территориальную организацию.]

63. [Россия.]

64. Sombart, *Socialismus und sociale Bewegung* (1905), p. 61.

65. [S.D. = социал-демократы; S.S. = социалисты-сионисты.]

66. [*т. е.*, в *Chovevé Cuon* еврейской школе.]

67. [Еврейское слово, переведенное выше как “преданные”, - это *хасиды* = “благочестивые”. Это название специально дано мистической секте, возникшей в начале 18 века. Раввинов этой секты их последователи называли *цаддики* (= “праведники”), и они наделяли их сверхъестественными способностями.]

68. Когда я пишу эти слова, некоторые из лучших немецких социал-демократов публично признают, что грехами такого рода их партия оттолкнула от себя многих своих сторонников, и что отчасти этому обязано крупное поражение, которое она потерпела на последних выборах. Но это покаяние не спасет их от того же греха в будущем, потому что грех присущ каждому мессианскому движению. Нам, евреям, стоит только взглянуть на то, что происходит вокруг нас, чтобы убедиться, что рассматриваемая характеристика не свойственна ни Германии, ни Социал-демократической партии.

69. [*т. е.* в 1892 году.]

70. [*то есть*, статья “Доктор Пинскер и его брошюра”, из которой цитируется обсуждаемая фраза.]

71. [*то есть* в 1904 году.]

72. [Название, данное сионистской доктрине, основанной на марксистском социализме, которая была в моде в России, особенно среди молодого поколения, в то время, когда была написана эта статья. “Внутренний процесс” (упомянутый ниже) относится к терминологии этой доктрины.]

73. [The first article of the Basle Programme, formulated in 1897, reads: “Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina.” До Девятого конгресса (1909) это обычно понималось как предполагающее создание автономного “еврейского государства” в Палестине.]

74. Возможно, здесь стоит упомянуть статью, написанную в Базеле во время Конгресса и напечатанную в *Jewish Chronicle* (25 августа 1911 г.), поскольку она является ярким примером путаницы мыслей, царившей на этом Конгрессе. Автор рассматривает победу “практиков” как отказ от национального идеала и выражает свое удивление по поводу того, что иврит занял столь видное место на подобном конгрессе. Герцлианские сионисты, думает он, отстаивая национальный идеал, естественно, желают возрождения национального языка; но эти “практики”, которые отвернулись от национального идеала и сделали сионизм просто колониционной схемой, — какой им интерес в возрождении иврита? Разве евреи не могли бы

комфортно жить в своих Колониях в Палестине, даже если бы они говорили на других языках, как евреи остального мира?— Я должен посоветовать тем, против кого направлен этот аргумент, не просто с улыбкой отмахнуться от парадокса, но спросить себя, как получилось, что их цели могли быть так неправильно поняты.

75. [Библейский *шекель* (множественное число *Шекалим*) был принят в качестве единицы взноса в сионистскую организацию.]

76. [Аграрный банк по-прежнему (1921 г.) является лишь проектом.]

77. Я говорю (здесь и далее) только о колониях в Иудее и Нижней Галилее. В этот раз я не посещал Верхнюю Галилею. Действительно, в Иудее есть две или три колонии, которые являются исключениями; но особые причины сделали их малообеспеченными и удерживали их жителей в старой колее. Нас здесь не интересуют эти индивидуальные проблемы.

78. Колонии такого типа, основанные в течение последних нескольких лет, уже покинули многие из первых поселенцев, чьи места заняли другие.

79. [т.е., обеспечение исключительного использования еврейской рабочей силы на земле, принадлежащей евреям.]

80. Существует еще один класс “рабочих-подрядчиков”, называемых в Палестине *к’вуцот* (группами), которые в некоторых местах обрабатывают землю Национального фонда на кооперативной основе. Но результаты этого эксперимента пока не ясны, и в любом случае нельзя ожидать, что система разовьется настолько, чтобы она смогла радикально изменить проблему труда. В последнее время йеменские евреи также приезжают в Палестину, селятся в Колониях и работают чернорабочими; и сионисты уже заявляют, что йеменцы будут застраивать эту землю. Но это еще один эксперимент, по которому пока нельзя выносить суждения. Многие люди в Палестине считают, что йеменцы недостаточно сильны физически для тяжелой работы; и, более того, их уровень культуры и менталитет настолько отличаются от наших, что неизбежно возникает вопрос, не изменит ли увеличение их численности весь характер поселения и будут ли эти изменения к лучшему.

Я коснулся здесь только вопроса о возможности “захвата рабочей силы”. Но все еще ожидается ответ на другой вопрос — уместно ли нам, которые повсюду являемся “отщепенцами”, стремиться к монополии на рабочую силу, и не правы ли те, кто утверждает, что эта политика окажется нашим самым серьезным препятствием.

81. В Петах-Тикве, например, самое большее триста или четыреста рабочих могут зарабатывать на жизнь более мелким трудом, тогда как на неквалифицированном труде порой заняты тысячи.

82. [Цитата взята из эссе под названием "*Доктор Пинскер и его брошюра*", написанного в 1892 году.]

83. [Из Приложения к эссе под названием "*Правда из Палестины*" (II), написанному в 1894 году.]

84. Я не могу удержаться от упоминания здесь небольшого случая, который превосходно иллюстрирует нынешнее положение. Я посетил один из классов школы Хильфсферайн в Яффо во время урока немецкого чтения. Учеников озадачило слово *aufheben*, и учитель попытался

объяснить его немецкими синонимами, которые они в равной степени не поняли. Наконец терпение учителя лопнуло, и он сердито воскликнул с чистым сефардским произношением: “*леватель!*” Все ученики сразу поняли!

85. [Еврейская школа искусств и ремесел в Иерусалиме.]

86. [Маймонид умер 13 декабря 1204 года.]

87. [Еврейский закон.]

88. [Намек на хорошо известные выступления на сионистских конгрессах.]

89. *Мишне Тора, Основы закона*, главы I-iv.

90. *Там же.*, глава iv. 1.

91. *Руководство*, Часть I., глава i. [При переводе цитат из “*Море Небухим*” (*Руководство для озадаченных*) переводчик, насколько это возможно, использовал английскую версию доктора Фридлендера.]

92. *Основы права, там же.*, 7.

93. В высшем мире философия Аристотеля постулирует существование форм, отделенных от материи: это “отдельные разумы”, которые исходят одна из другой и вечны (см. *Основы закона, там же*, и *Руководство*, часть II, глава iv).

94. *Руководство*, Часть III, глава. viii.

95. *Основы права, там же.*, 8 и 9.

96. *Восемь глав*, глава первая

97. См. Мунк, *Путеводитель по Египту*, I., стр. 304-8 (примечание).

98. *Руководство*, Часть I., главы. lxx. и lxxii. и *пассивный*. Подробнее см. Мунка (*там же.*) и монографию доктора Шайера “*Психологическая система Маймонида*”, Франкфурт, а / М, 1845.

99. *Основы права*, глава iv., 8, 9.

100. Есть некоторые основания полагать, что Маймонид думал о вечном существовании после смерти обладателей “приобретенного интеллекта” не как о личном, а как об общем существовании, в котором все они объединены как единое отдельное существо. См. *Руководство*, III, глава II. xxvii., и *Основы, там же.*, и глава ii., 5-6. На это указал доктор Джоэл в книге “*Религиозная философия Моисея бен Маймона*”, Бреслау, 1876 г. (стр. 25, примечание).

101. *Руководство*, I., глава I. lxviii.

102. Согласно распространенному в те дни разделению наук, все эти знания об истинном Бытии содержатся в физике и метафизике.

103. Все это учение разбросано по работам Маймонида, частично в виде явных утверждений, частично в виде намеков (см., например, *Руководство*, III., глава ii.). Доктор Шайер был первым, кто подробно разработал эти определения (*там же.*, глава iii.). В целом следует

помнить, что Маймонид нигде не объясняет всю свою систему в логическом порядке, и поэтому мы вынуждены, если хотим понять его систему так, как она была задумана в его сознании, использовать разрозненные высказывания, намеки, и, кстати, написанные наполовину предложения, чтобы точнее объяснить непонятные утверждения других и свободно прибегать к логическим выводам.

104. *Руководство*, III, глава I. xiii., и Введение к *Комментарию к Мишне*, раздел *Зераим*.

105. Введение процитировано в последнем примечании.

106. *Там же*.

107. *Руководство*, III., глава li. Маймонид там не подчеркивает разницу между практическими занятиями, с одной стороны, и математикой и логикой, с другой, потому что в данный момент это не соответствует его целям. Но это различие обязательно подразумевается.

108. *Руководство*, III., парни. xxvii. и liv.; *Хилхот Деот*, главы iii. и iv.

109. Введение в *Зераим*.

110. Отношение Маймонида к совершенству характера наиболее ясно раскрывается в том факте, что он называет это “телесным совершенством”, в отличие от “совершенства души”, которое является интеллектуальным совершенством (*Руководство*, III., гл. xxvii.).

111. См. *Хилхот Деот*, глава i.; *Восемь глав*, глава iv.

112. *Руководство*, III, глава iv.

113. См. *Восемь глав*, конец главы iv. и начало главы v. Лазарь (*Этика иудеев*, I., глава xiv.) не замечает этого различия между Аристотелем и Маймонидом и поэтому находит странным, что Маймонид вводит доктрину среднего Аристотеля в еврейскую этику.

114. Введение в *Зераим*.

115. См. *Руководство*, III., главы. xxvii., xxxiv. Маймонид не говорит прямо об отношении меньшинства к общественной морали; но его взгляд на этот вопрос очевиден из того, что он говорит в цитируемых главах, и далее.

116. *Восемь глав*, глава v.

117. *Руководство*, II, глава xxv.

118. *Руководство*, II., главы xxv. и xvi.

119. Маймонид объясняет свои взгляды на методы божественного откровения и природу пророчеств в целом и пророчества Моисея в частности в нескольких местах: особенно в *Руководстве*, II., главы. xxxii.-xlvi., и в *Мишне Торе*, раздел *Основы закона*, глава vii. Но для нашей настоящей цели нам нет необходимости вдаваться в эти рассуждения. Достаточно сказать, что и здесь он был верен своей собственной системе. Пророк для него является

наиболее совершенным “действительным человеком”; и божественное вдохновение достигает Пророка через тот отдельный Разум (“активный интеллект”), который, согласно философской системе, принятой Маймонидом, отвечает за управление миром и за возвышение всех форм (включая форму души) от потенциальности к действительности.

120. См. *Руководство*, III., ххvi.

121. Там же., ребята. ххiii. и ххviii.; см. также II., главы. ххxiv. и xl.

122. См. *Руководство*, II, ребята. ххxi. и xl.; и особенно *Иггерет Теман*.

123. Все это объясняется во многих отрывках из книг Маймонида, которых слишком много, чтобы вдаваться в подробности.

124. О “причинах заповедей” см. в *Руководстве*, III, главы. ххvi.-xlix.

125. Например: для жертвоприношений вообще есть причина. “Но мы не можем сказать, почему одним приношением должен быть ягненок, а другим - баран; и почему их должно быть принесено определенное количество.... Вы спрашиваете, почему в жертву должен быть принесен ягненок, а не баран? но был бы задан тот же вопрос, почему было приказано принести барана вместо ягненка, если требуется какой-то конкретный вид. То же самое можно сказать и о вопросе, почему в жертву были принесены семь ягнят, а не восемь; тот же вопрос можно было бы задать, если бы их было восемь”. *Руководство*, III, глава I. ххvi.

126. Введение в *Зераим*.

127. *Руководство*, II, глава. ххxi. и III, глава. ххxiv.

128. См. *Руководство*, II, глава хxi.; *Восемь глав*, глава I. viii.

129. Введение в *Зераим*; см. также *Основы закона*, главы ix. и x.

130. *Руководство*, III, глава li.

131. См. Комментарий Р. Шем-Тоба к *Руководству*, цит. по.

132. Там же.

133. Сам Маймонид описывает современное состояние культуры своего народа в нескольких местах. Смотрите, например, *Трактат о воскресении*.

134. *Эмунот против Бога*, Предисловие.

135. Р. Иегуда Халеви, несмотря на свои глубокие знания современной философии, категорически заявляет: “Тому, кто принимает это [Закон] полностью, без проверки или аргументации, лучше, чем тому, кто исследует и анализирует” (*Кузри*, II., ххvi. [Перевод доктора Хиршфельда]).

136. *Руководство*, I., глава I. lxxi.

137. Что касается душевного состояния насильственно обращенных в то время, посмотрите, что говорит Маймонид в *Трактате об освящении имени* и *Иггерет Теман*.

138. См. Раздел II. выше. Обратите особое внимание на то, что Маймонид говорит о пророчестве во Введении к своему *Комментарию к Мишне* (написанному в то время, когда он жил среди вынужденных новообращенных). Кое-что из этого цитируется в разделе II. Он пишет там с такой острой силой, что становится ясно, что он покинул область чистых умозрений и теории и преследует практическую цель, связанную с реальными обстоятельствами, которые глубоко взволновали его в то время.

139. На все это ясно намекается в *Трактате Маймонида "Об освящении имени"*.

140. *Руководство*, III, глава I. xxvii.

141. Мы находим все принципы его системы во Введении к его первой книге (*Комментарий к Мишне*) и снова в конце его последней книги (*Руководство*, III., глава li.).

142. См. Введение к *Комментарию к Мишне*.

143. “Здесь не место обсуждать этот вопрос; но я намереваюсь, где бы ни упоминался вопрос веры, кратко объяснить его. Ибо я ничему так не люблю учить, как одному из принципов религии” (конец *Брахофа*).

144. Особенно важны в этой связи Введения к *Зераиму*, к главе *Челек* (где он излагает все принципы религии) и к *Аботу* (*Восемь глав*).

145. Из его предисловия становится ясно, что он рассматривал свою книгу как своего рода Мишну в новой форме; и кажется (хотя он и не говорит об этом так многословно), что он намеревался намекнуть на эту идею названием книги — *Мишне Тора*.

146. Было много авторов, которые подозревали, что идея Маймонида заключалась в том, чтобы полностью покончить с изучением Талмуда. Но это подозрение могло возникнуть только из-за непонимания истинной цели книги. Даже теории представлены здесь в догматической форме; но можно ли себе представить, что Маймонид хотел покончить с изучением философии долгим методом аргументации и доказательства — с тем изучением, которое он считал целью человеческой расы? Истина заключается в том, что он имел в виду социальную функцию религии, и по этой причине он излагал как теории, так и практические предписания кратко и в манере, доступной пониманию обычных людей. Он предоставил немногим избранным изучать принципы как теоретического, так и практического права и получать из первоисточников представление о причинах того и другого.

147. *Руководство*, Введение.

148. После публикации *Руководства* многие люди обнаружили, что содержащиеся в нем мнения уже содержались в невинно выглядящих изречениях *Мишне Торы*, особенно в ее первой части (*Книге науки*), и с этого времени они считали эту книгу еретической и вели войну с ней, а также с *Руководством*.

149. См. Письмо Р. Иегуды Альфачара Кимчи: *Сборник ответов Маймонида* (изд. Лейпциг), Часть III., стр. 1, и далее.

150. See Dr. Joel's monograph, *Spinoza's Theologisch-Politischer Traktat auf seine Quellen geprüft*, Breslau, 1870.

151. См. *Керем Чемед*, III., стр. 67-70.

152. Я могу мимоходом заметить, что Луццатто (*там же.*) обвиняет Маймонида в еще одной медвежьей услуге иудаизму. Сделав мнение существенным элементом совершенства, Маймонид, по его словам, устранил разницу между праведником и нечестивцем. “Философ, - говорит он, - может совершить кражу, убийство и прелюбодеяние и все же обрести вечную жизнь: спасение не зависит от заслуг”. Это обвинение уже выдвигалось против Маймонида его средневековыми противниками, но оно совершенно ошибочно. Маймонид снова и снова настаивает на том, что до тех пор, пока человек не достигнет морального совершенства, он не сможет достичь интеллектуального совершенства в той степени, которая необходима для обретения приобретенного интеллекта. См., например, отрывок из введения к *Зераиму*, процитированный выше (стр. 174).

153. Хотя концепция “национализма” в ее нынешнем смысле является современной, само национальное чувство существовало в нашем народе во все времена; и его существование и ценность осознавались в нашей литературе во все периоды, от Библии и Талмуда до литературы хасидизма, хотя раньше оно называлось другими именами (“любовь к Израилю” и т.д.). Но это чувство и его выражение не проявляются в одинаковой степени или в одинаковой форме во все эпохи и у всех людей, и поэтому правомерно спросить, каково было отношение той или иной конкретной эпохи или того или иного мыслителя к национальным чувствам. Можно было бы написать интересную книгу об истории национальных чувств и самосознания в Израиле, посвященную их различным проявлениям в разные эпохи, их росту и упадку, а также их выражению в жизни нации и мыслях ее великих людей в каждый период.

154. *Руководство*, III, глава I. xliii. Аналогично в гл. xlviii.

155. Конец *Мишне Торы*.

156. Смотрите *Иггерет Теман* и *Трактат об освящении Имени*.

157. Немецкий еврейский ученый, доктор Д. Розин, в своей монографии об этике Маймонида (“*Этика Маймонида*”, Бреслау, 1876) находит под заголовком “Национализм” (стр. 148) только два закона во всей *Мишне Торе*, которые намекают на обязанности еврея перед своим народом. Но на самом деле два закона, которые он цитирует (*Хилхот Т’шубах*, глава iii. 11, и *Хилхот Матнатх Аниим*, глава x. 2), скорее подчеркивают единство членов одной веры.

158. Введение к главе *Челек*.

159. См. Альбо, *Иккарим*, Часть I, глава 1.

160. Смотрите его введение к “*Сефер Хаммитцвот*”.

161. Я отмечал этот момент много лет назад в книге “Прошлое и будущее”. [См. *Избранные эссе Ахада Хаама*, стр. 87.]

162. Ср. *выше*, стр. 10.

163. См. *Трактат о воскрешении*.

164. Луццатто (*ubi выше*), похоже, подозревает, что вся трактовка Маймонидом воскресения была неискренней, и что он намеренно пускал пыль в глаза читателю, чтобы скрыть свою ересь.

Но это подозрение абсурдно: Маймонид был человеком, который не побоялся открыто отвергнуть даже бессмертие души и пересмотреть все фундаментальные верования иудаизма. Любой непредвзятый читатель трактата должен понимать, что Маймонид защищает воскрешение с совершенной искренностью, но что он не в состоянии найти реальные основания для своей собственной убежденности, потому что он ищет их в своем разуме, а не в своих чувствах.

165. *Комментарий к Мишне, Абот*, глава i. 17.

166. Смотрите его письма Джозефу бен Габару, общине Люнеля и Р. Самуэлю Ибн Тиббону (*Сборник ответов Маймонида* (Лейпциг), часть II., стр. 16, 27, 44).

167. *Еврейское ежеквартальное обозрение*, январь 1897 г., стр. 187.

168. Заметки такого рода встречаются на протяжении всей книги (см., например, стр. 498-503, 691-3 и многие другие места); и несправедливо со стороны некоторых еврейских критиков обходить этот факт молчанием и описывать книгу так, как будто она на протяжении всего времени была просто атакой на иудаизм.

169. Введение, стр. xvii. xviii. ci.

170. [История гласит, что язычник предъявил это требование Гиллелю, чей ответ был: “Что ненавистно тебе самому, не делай своему ближнему — в этом вся *Тора*, а остальное - комментарии: иди и исполняй это”].

171. *Das Judentum und seine Geschichte* (2nd edition), p. 26.

172. Джон Стюарт Милль пишет: “Отдавая должное великому еврейскому законодателю, всегда следует помнить, что заповедь возлюби ближнего твоего, как самого себя, уже существовала в Пятикнижии; и очень удивительно найти ее там” (*Три очерка о религии*, 2-е издание, стр. 98). Если бы Милль понял эту заповедь в ее первоначальном смысле, он, конечно, не удивился бы, обнаружив ее в Законе Моисея. Но даже такой логичный мыслитель не мог освободиться от влияния своего образования и окружения, и он не увидел, что в этом стихе был прочитан смысл, противоположный его буквальному смыслу.

173. Русский философ Владимир Соловьев был первым, если я не ошибаюсь, кто попытался найти моральную основу для международных отношений в заповеди “Возлюби ближнего своего, как самого себя”, взятой в указанном выше смысле. Этот философ был неутомимым исследователем иудаизма, который он высоко ценил, что было необычно среди христиан, — факт, не лишенный значения.

174. Мистер Монтефиоре, действительно, этого не признает. По его мнению, мораль еврейской семейной жизни является фактом не из-за законов, а вопреки им. Если вы спросите, как такое возможно, он ответит примерно следующее: Уже отмечалось, что иудаизм не подчиняется законам причины и следствия, и иногда мы видим определенную тенденцию в еврейской жизни, которая по логике вещей должна была бы иметь определенные последствия, но на практике приводит к прямо противоположным результатам (стр. 335). Поистине легкая и комфортная “философия истории”!

175. Даже Матфей, который допускает развод по причине неверности, делает это исключение (как указывали некоторые христианские комментаторы) только потому, что святость брака осквернена грехом, асамбожественный союз аннулирован. Точка зрения, по сути, одинакова в обеих версиях.

176. В Англии этот вопрос стал настолько острым, что правительство назначило Комиссию для поиска средств, облегчающих процесс развода. Знающие и опытные люди, давая показания Комиссии, выразили мнение, что ограничение возможности развода приводит к очень пагубным последствиям.

177. В Англии закон сегодня все еще действует в духе Евангелия от Матфея; неверность жены является достаточным основанием для развода мужа, но обратное не имеет силы.

178. [Божественное Присутствие. См. стр.97.]

- Примечания переписчика:
- Сноски приведены в конце текста и связаны для удобства использования.